العنوان: وحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقريرات المتصوفة : دراسة تحليلية
المصدر: مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة
الناشر: مركز التأصيل للدراسات والبحوث
المؤلف الرئيسي: خوجة، لطف االله بن ملا عبدالعظيم
المجلد/العدد: مج1, ع1
محكمة: نعم
التاريخ الميلادي: 2010
الشهر: فبراير
الصفحات: 171 - 245
رقم MD: 653817
نوع المحتوى: بحوث ومقالات
قواعد المعلومات: IslamicInfo
مواضيع: التصوف، الفكر الصوفي، وحدة الأديان
رابط: http://search.mandumah.com/Record/653817



وحدة الأديان
في تأصيلات التصوف وتقريرات المتصوفة

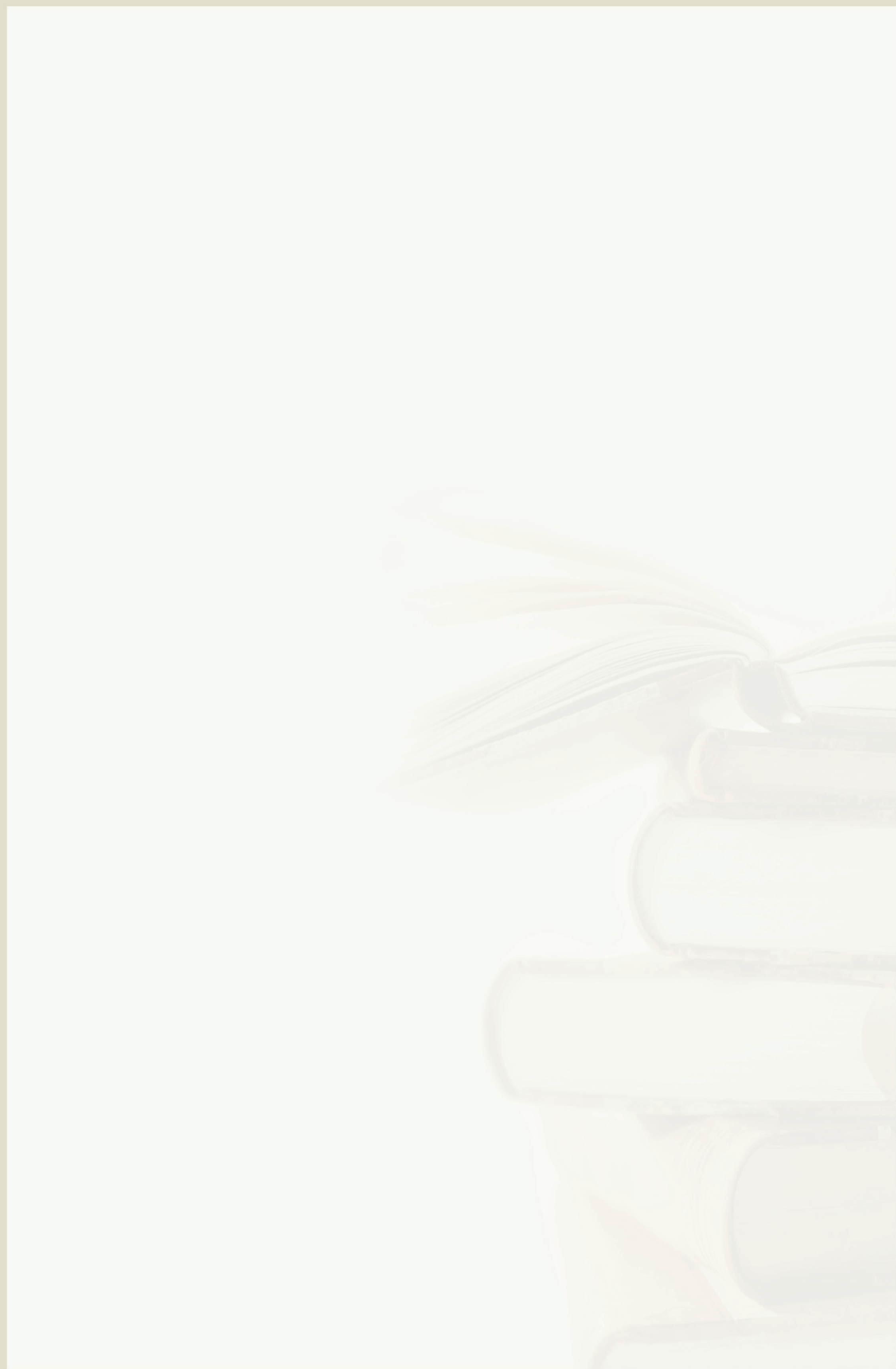
دراسة تحليلية

د. لطف اللّه ملا عبد العظيم خوجه

أستاذ العقيدة المشارك بجامعة أم القرى

بحوثه :

- الحب الإلهي بين السلف والصوفية (رسالة الماجستير).
- الإنسان الكامل في الفكر الصوفي (رسالة الدكتوراه).
- التصوف.
- الإيمان بالنبي صلى اللّه عليه وسلم.
- حكم النصرة.
- نقد ابن تيمية لآراء الفلاسفة والمتكلمين في قدم العالم.



ملخص البحث

عني هذا البحث بدراسة نصوص المتصوفة؛ المتضمنة معاني تؤيد أو تتضمن الوحدة بين الأديان، بالتحليل والدراسة المتأملة، بقطع النظر عن مراد المتصوفة؛ إذ الكلام القطعي قد لا ينتزع منه حكم على صاحبه لذاته، لكن ينتزع منه حكم على الكلام ذاته.

وقد بدأ بإفادات جمع من الباحثين ذوي المشارب الفكرية المختلفة شرقا وغربا، حيث اتحد رأيهم في العلاقة ما بين فكرة وحدة الأديان والفكر الصوفي تضمنا ولزوما.

وذلك كان سببا في تبني بعض الكتاب والدوائر البحثية، الإفادة من الفكر الصوفي والتصوف؛ لتقديم صورة جديدة عن المسلمين، خلاف الصورة التي كرسها الفكر السلفي: صورة ينظر بها الإسلام إلى سائر الديانات نظرة مساواة وندية، لا نظرة علو واستعلاء.

ولما كان هذا الاتجاه يتوجه إلى أصول الإسلام بالتخليط والتغيير، لصراحة النصوص وقطعيتها، ومعلوميتها من الدين بالضرورة: أن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه:

احتاج البحث إلى النظر في أقوال ومقاصد المتصوفة، واستخراج ما يمكن أن يكون منها متضمنا لفكرة وحدة الأديان، أو مؤيدا، أو ممهدا، فمما لوحظ من ذلك: أن الفكر الصوفي تضمن ذلك كله؛ فكانت إشارات المتصوفة الأوائل ممهدة للأواخر، لإعلان الفكرة بالقول الصريح غير المحتمل، وبطرق شتى، حتى امتلأت كتبهم منه: تقريرا، وتبريرا، واستحسانا.

فتأصيل المتقدمين، حمل المتأخرين على تقرير وحدة الأديان بالمساواة بينها في القبول الإلهي في الدنيا، والنجاة والنعيم في الآخرة، على الجميع دون فرق بينهم لدياناتهم.

لقد بني البحث على مبحثين، هما ركناه:

الأول: التأصيلات الصوفية لفكرة وحدة الأديان.

وتضمن خمسة أصول هي: وحدة الوجود، الحب الأزلي، الربوبية، الجبر، الرضا.

الثاني: تقريرات المتصوفة لفكرة وحدة الأديان.

وتضمن ثلاثة تقريرات هي: المعبود واحد، التدين بكل دين، مآل الكل إلى النعيم.

وهكذا تكامل البحث، الذي استعمل منهج التحليل، طريقة لأداء هذه العملية العلمية.

المقدمة

مقصد هذا العمل: البحث في علاقة التصوف بوحدة الأديان، بعدما لوحظ تعدد وكثرة الإفادات بوجود هذه العلاقة، من مصادر فكرية متنوعة ومختلفة، بعضها غير مناوئ للتصوف، فإما محايدة أو مائلة نحو التصوف، لكن طريقتها المنهجية في التعامل مع الأفكار والقضايا، دفعت بها إلى نسبة فكرة وحدة الأديان إلى التصوف.

وفي البحوث العلمية تختفي فرضيات النيات الحسنة، لتظهر الأدلة والوقائع الحية؛ لتكون محور الحكم على الأفكار دون الأشخاص، فوجود النيات الحسنة لدى المنتمين لفرقة أو مذهب، لا يمنع من الحكم على أقوالهم وأفعالهم، سواء بالسلب أو الإيجاب.

وهذا مما ينبغي أن يخفف وطأة النقد على المنقودين، ومعلوم ضرورة: أن لا أحد يفوق النقد؛ فمن البدهيات: أن ليس من أحد نال حظ العصمة من الخطأ في القول أو العمل.

وفي هذا الوقت، بلغ الكلام على التسامح مبلغا يصل به إلى إلغاء الفوارق بين الأديان، كما هو الحال عند ناس، حتى إنهم استرجعوا من التاريخ فرقا وعقائد؛ ليبنوا عليها رأيهم البالغ في المساواة بين الأديان، تحت مسمى: «التسامح».

وظهر التصوف في الطريق إلى هذه العقيدة الجديدة، متهما في نظر الناقدين، ومرجعا مؤثرا ومويدا في نظر المؤيدين، متمثلا في شخصيات كبرى كابن عربي وجلال الدين الرومي.

لقد اعتنى هذا البحث بالتفتيش في هذه العلاقة، من خلال مبحثين هما:

- الأول: تأصيلات التصوف لوحدة الأديان.
- الثاني: تقريرات المتصوفة لوحدة الأديان.

واتبع في ذلك طريقة التحليل لنصوص المتصوفة في هذا الباب، ودراسة ما تتضمنه من مبادئ وتأصيلات تفيد الفكرة، وتجعل لها قدما في الفكر الصوفي، به ولأجله وجد أنصار المساواة بين الأديان في التصوف خير معين.

مدخل:

١- إفادات متشابهة، في علاقة وحدة الأديان بالتصوف، لجملة منوعة من الباحثين في التصوف:

٢- يقول عبد الرحمن الوكيل: «نعم تدين الصوفية المعاصرة بوحدة الوجود، وبوحدة الأديان»[١].

- يقول المستشرق الإنجليزي نيكلسون، المتخصص في التصوف الإسلامي: «ومن لوازم مذهبهم في وحدة الوجود أيضا: قولهم بصحة جميع العقائد الدينية أيّا كانت؛ فإن الحق كما يقول ابن عربي: لا تحصره عقيدة دون أخرى»[٢].
- ويقول أيضا: «وهذه المذاهب – منطقيا – تلغي كل قانون ديني أو أخلاقي، وليس عند خيال العارف مثوبات أو عقوبات ربانية، ولا مقاييس للحسن أو القبيح، وعنده أن كلمة الله المكتوبة، قد نسختها كشفه اللطيف المباشر». يقول أبو الحسن الخرقاني: لا أقول إن الجنة والنار غير موجودتين، ولكني أقول: ليستا عندي شيئا؛ لأن الله خلقهما جميعا، وليس لمخلوق مكان حيث أكون.
- ومن هنا كانت جميع أشكال الأديان متساوية، وليس الإسلام بأفضل من الوثنية[٣].

(١) مقدمة مصرع التصوف ص١٥.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٨٨.

(٣) الصوفية في الإسلام ص٨٧.

٣- يقول أحمد أمين: «وإذ قال كثير منهم بوحدة الوجود: كانوا أسمح الناس في اختلاف الأديان. فالاختلاف بين الأديان إنما هو اختلاف في الظاهر، أما من حيث الحقيقة والجوهر فكل تسلك طريقا إلى الله، والغاية واحدة، والاختلاف في الوسائل لا يهم، مادامت الغاية واحدة، وهي حب إله واحد».

- ولابن عربي وجلال الدين الرومي أشعار كثيرة في هذا المعنى، وكذلك في بعض أبيات تائية ابن الفارض، خصوصا في التائية الكبرى.

- وقالوا: «إن كل دين وإن اختلف في مظهره عن الدين الآخر، فإنما يكشف عن ناحية معينة من نواحي الحق؛ فالإيمان والكفر لا يختلفان اختلافا جوهريا، واليهود والنصارى والمجوس وعبدة الأصنام متفقون في عبادة إله واحد. والقرآن والتوراة والإنجيل منتظمون في سلك واحد، هو سلك التنظيم الإلهي.

- مما يجعلهم أرحب الأديان صدرا» [٤].

٤- يقول محمد السيد الجليند: «وكثير منهم صرح بوحدة الأديان، وتساوت عنده الأضداد، فليس عنده خير ولا شر، ولا طاعة ولا معصية، ولا إيمان ولا كفر، وإنما الكل يتساوى عنده» [٥].

ويقول أيضا: «والعارف الكامل يلغي من حسابه معنى الأضداد، ويستوي في نظره جميع المذاهب والأديان، فلا فضل لدين على آخر، ولمذهب على آخر».

والصوفي الناضج لا يهتم بأن فلانا يتبع المذهب الفلاني أو يتعبد على مذهب كذا، أو هو على دين كذا؛ لأن العارف يعتقد أن مسجده في قلبه: (فالذين يعبدون الله في الشمس يرون الله شمسا، والذين يعبدونه في أشياء جامدة يرون الله شيئا جامدا، والذين يعبدون بصفة أنه وجود واحد، ليس كمثله شيء يعتقدون أن الله ليس له شبيه ولا مثيل، والعارف الحق لا يقيد نفسه أبدا بإحدى هذه الطرق، ويحكم بخطأ ما سواها.

---

(٤) ظهر الإسلام٤/١٦٤-١٦٥.

(٥) من قضايا التصوف ص١١٧.

وإذا كان لون الماء لون إنائه، فإن الماء لا لون له، وإنما يتلون بلون الإناء الذي يحل فيه)[٦]، فالاختلاف والتغير بسبب الإناء، وليس بسبب الماء، وبسبب اختلاف المحل القابل، فينشأ الخلاف بين الناس، وتملأ الضغينة قلوبهم، ويحقر كل منهم معبود الآخر.

وهنا يصل الصوفية إلى القول بوحدة الأديان، لا تعددها[٧].

يقول ولتر ستيس: «فأول جواب عن السؤال: هل التصوف هو أساسا ظاهرة دينية؟، هو بالنفي. فهو قد يرتبط بالدين، لكنه ليس في حاجة إليه»[٨].

ويقول أيضا: «والسؤال عما إذا كان الوعي الصوفي يفضل عقيدة ما، أو ديانة من ديانات العالم، أكثر من عقيدة أو ديانة أخرى ؟ .

من السهل أن يجيب عنه بأنه لا يفعل ذلك؛ فالصوفي في أي ثقافة، عادة ما يؤول تجربته من منظور الدين الذي تربى عليه، لكنه إذا كان متحضرا بدرجة كافية، فإنه يمكن أن يطرح هذه العقائد الدينية، ويظل محتفظا بوعيه الصوفي»[٩].

ويقول أيضا: «ونود أن نؤكد – بغض النظر عن هذه الوقائع – أن التصوف هو المصدر النهائي لكل دين، وهو ماهيته. وبين أيدينا مجموعة من المشكلات تشبه تماما مجموعة المشكلات التي اعترضت النظرية الصوفية عن الأخلاق؛ إذ علينا أن نؤكد أن الوعي الصوفي كامن عند جميع البشر، لكنه عند معظم الناس مطمور تحت سطح الوعي، وما أن يلقى في الوعي الأعلى بمؤثراته، في صورة مشاعر أخلاقية، حتى تظهر أيضا آثارها هي الأخرى في صورة دوافع دينية، وسوف تؤدي هذه الدوافع بدورها إلى نشأة التركيبات العقلية، التي هي العقائد المختلفة» [١٠].

(٦) في هذا الموضع من هذا النقل جاء في حاشية الكتاب المنقول منه: راجع لواقح الأنوار ١٩/١، راجع الفتوحات لابن عربي ٣١٦/٢-٣١٧، نصوص لم تنشر لابن عربي، ملحق خاتم الأولياء للحكيم الترمذي ص٤٨٢-٤٨٣، الصوفية في الإسلام ص٨٤- ٨٦.

(٧) من قضايا التصوف ص١٢٢.

(٨) التصوف والفلسفة ص٤١٠.

(٩) التصوف والفلسفة ص٤١٠.

(١٠) لتصوف والفلسفة ص٤١٢.

في النقولات الماضية: نقف على شهادات من مختلفة الاتجاهات الدارسة للتصوف:

- اتجاه حادّ النقد (= الوكيل).
- اتجاه هادئ النقد (= الجليند).
- اتجاه التحليل والتصوير (= أمين).
- اتجاه الاستشراق (= نيكلسون).
- اتجاه فلسفي غربي (= ستيس).

في قضية محددة، هي: موقع وحدة الأديان في أصول التصوف.

الوحدة في الأديان مصطلح حادث يقصد به: التسوية بين جميع الأديان، من حيث الصحة، والقبول.

في النتيجة: اتفاق جميع هذه الاتجاهات المتباينة على حضور هذه الفكرة في التصوف.

الحضور على نوعين: رئيس أساس، وفرعي ثانوي.

في كل الشهادات إفادة بأن هذه الفكرة لها حضور رئيس وأساس، فهي في أصل بنية التصوف، سواء كان ذلك من جهة التضمن أو اللزوم:

- من جهة التضمن، فالتصوف الحقيقي يتضمن وحدة الأديان، لا يصح بدونه.
- من جهة اللزوم، فوحدة الأديان تلزم التصوف لزوما لا ينفك ألبتة.

حقيقة العلاقة، والوصف الأدق لها هو التضمن؛ إذ اللزوم يحتمل التخلف، فليس كل لازم بمتحقق في الواقع؛ ولذا يحتاج لتأكيد تحقيقه الاستعانة بشرط عدم الإنفكاك. بينما التضمن لا يحتاج إلى شرط، هو نفسه كاف، فليس له إلا احتمال واحد هو: التحقق.

إذن التعبير الأحسن، والموافق للحقيقة، هو أن يقال: التصوف يتضمن الوحدة. لا كما فعل المستشرق نيكلسون، لما استعمل تعبير اللزوم؛ لأنه إذا أمكن استعمال لفظ يحقق المعنى من دون الحاجة إلى الشرط فهو أولى.

ومن قوة الاتفاق الذي هم عليه: لم نلحظ ترددا، أو اضطرابا في كلامهم. وفي هذا دلالة على أن هؤلاء الباحثين، على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم وأديانهم، يرون هذه الفكرة متمثلة بوضوح شديد في التصوف.

فإنه يندر اتفاق هذا الخليط المتباين على فكرة ما، إلا إذا كانت برهانا كالشمس، لا يسع من يحترم الحقيقة والعلم أن يغالط فيه ! ! .

فهذا الاتفاق وتلك الشهادات ما يقول فيها الفكر الصوفي، وما يقول فيها المتصوفة ؟ .

هل الفكر الصوفي ينطق بصحة هذه العلاقة، وهل المتصوفة يقرون بها، أم لا ؟ .

وفي تأكيد انتساب هذه الفكرة إلى التصوف، يتخطى بعض الكتاب وبعض الدوائر البحثية، مجرد التقرير، والتصوير، والتحليل النظري، إلى طرح فكرة الإفادة من التصوف والمتصوفة المسلمين في تقديم صورة أخرى عن الإسلام، غير ما هو معروف عنه، خصوصا في جانب العلاقة بين الديانات، معتمدين في ذلك ما أكده الباحثون من تضمن التصوف فكرة وحدة الأديان..! ! .

فإذا كان الإسلام التقليدي، أو الأصولي، أو الإرهابي، أو التكفيري (كما يسمونه)، يقوم على عقيدة فضل الإسلام، وبطلان ما سواه من الأديان: فإن التصوف يقوم على فكرة المساواة بين الأديان، وعدم فضلها إحداها على الأخرى.

فقد كتب نصر حامد أبو زيد كتابا سماه: «هكذا تكلم ابن عربي»، أفصح في أوله، أن غرضه من التأليف، تقديم فكر ابن عربي ومذهبه القائم على التسامح (= وحدة الأديان) بديلا عن المذهب السلفي المسيطر على الخطاب الإسلامي، القائم على الصدام (= تفضيل الإسلام، وإبطال ما عداه من الأديان)، وفي هذا يقول:

- «يمثل الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي - مع غيره من أعلام الروحانيات، في كل الثقافات - يمثل مطلبا ملحا. لعلنا نجد في تجربته، وفي تجاربهم، ما يمكن أن يمثل مصدرا للإلهام في عالمنا، الذي سبق أن ألمحنا لبعض مشكلات الحياة فيه.

- إن التجربة الروحية هي مصدر التجربة الفنية: الموسيقى، والأدب، وكل الفنون السمعية، والبصرية، والحركية. فهي الإطار الجامع للدين والفن، وهذه أهمية استحضار ابن عربي في السياق العام.

- لكن استحضار ابن عربي في السياق الإسلامي، واستعادته من أفق التهميش إلى فضاء المتن، مرة أخرى، لا يقل أهمية؛ وذلك بسبب سيطرة بعض الاتجاهات والأفكار والرؤى

السلفية، على مجمل الخطاب الإسلامي، في السنوات الثلاثين الأخيرة من القرن العشرين» [11].

على ماذا يدور الخطاب السلفي ؟ ، وما الذي قصده في هذا السياق ؟ .

الخطاب الإقصائي، الإلغائي، الاحتكاري هو المقصود، وهو بالتحديد القول: بعلو الإسلام، وبطلان ما سواه من الأديان، المبني على نصوص صريحة من القرآن. قال تعالى:

﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾ ﴾ (آل عمران: ٨٥).

﴿ وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾ (المائدة: ٣).

﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ (آل عمران: ١٩).

﴿ فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ ۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّۦنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿٢٠﴾ ﴾ (آل عمران: ٢٠).

وخطاب أعلام الروحانيات في كل الثقافات، كابن عربي وغيره: ضد الخطاب الآنف. فهو - بحسب الإفادات التي صدر بهذا الموضوع - لا يفضل الإسلام، ولا يبطل الأديان، بل يساوي بينها جميعا؛ بين الدين الذي ارتضاه تعالى، والأديان التي أبطلها..!!.

أمر ثالث ينضم مؤكدا إلى ما سبق، هو: الفكرة التي يجتمع عليها كل من درس التصوف، وبحث فيه: أن التصوف مذهب معروف في كافة الديانات القديمة، من هندية، وفارسية، وإغريقية، ويهودية، ونصرانية.. وهو في كل ديانة يلبس لبوسها، ويتكيف مع خطوطها، مع محافظته على الخط المشترك بينه وبين سائر أنواع التصوف الأخرى، الذي يميز التصوف عن غيره من المذاهب والملل.

فمؤدى هذا التقرير من هؤلاء الباحثين: أن هذا التصوف العالمي لا يعارض ديانة، ولا يرفض التلاؤم معها، مهما تباينت وتناقضت؛ بدليل تغلغله في سائر هذه الديانات، ونسبته إليها، وعدم معارضتها لشيء منها. وهذا بالضبط هو محتوى فكرة وحدة الأديان..!!.

(١١) هكذا تكلم ابن عربي لنصر حامد أبو زيد ص٢٦.

وهذه جملة من إفادات هؤلاء الباحثين، المختلفي المشارب، الذي لا يحسب أحد منهم على الاتجاه المناهض للتصوف بأي وجه كان:

١- يقول الفيلسوف الانجليزي الأصل، الأمريكي الجنسية ولتر ترنس ستيس (١٨٨٦-١٩٦٧): «قد يدهش بعض هؤلاء الفلاسفة، إذا علموا أنه على الرغم من أن عددا كبيرا من المتصوفة كانوا مؤلهة، وأن عددا آخر كانوا من أصحاب وحدة الوجود، فإن هناك أيضا متصوفة ملاحدة. وربما كان من الأفضل لو استطعنا استخدام كلمات مثل: الاستنارة، والإشراق. الشائعة الاستخدام في الهند، لنصف الظاهرة نفسها»[١٢].

ويقول: «فالذين كتبوا عن التصوف، كثيرا ما ذهبوا إلى أن التجارب الصوفية واحدة أساسا، أو هي متشابهة في جميع أنحاء العالم، وفي مختلف العصور والثقافات، وفي مختلف التداعيات الدينية، وقد أقام العديد من الكتاب حجتهم في موضوعية التجربة الصوفية، على أساس هذا التشابه»[١٣].

٢- ينقل ستيس عن الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي وليم جيمس (١٨٤٢-١٩١٠): «إن التغلب على جميع الحواجز بين الفرد والمطلق، هو الإنجاز الصوفي العظيم. ونحن نصبح في المقامات الصوفية واحدا مع المطلق، ونكون على وعي بهذه الواحدية. هذا هو التراث الدائم والظافر، الذي يصعب أن تغيره اختلافات الظروف والعقائد.. فنحن نجد في الهندوسية، وفي الأفلاطونية الجديدة، وفي التصوف الإسلامي، وفي التصوف المسيحي، وفي مذهب ويتمان: نفس الملاحظة التي تتكرر باستمرار. حتى إنه ليوجد بالنسبة للأقوال الصوفية إجماع أزلي، يجبرنا على الوقفة النقدية والتفكير»[١٤].

٣- يقول عمر فروخ: «شاع التصوف في الأديان والأمم كلها: في الوثنية والمجوسية واليهودية والنصرانية والإسلام، ولقد عرفه في بعض أشكاله البابليون واليونان والرومان والهنود والصينيون والعرب والعجم ولقد عرفته بعض الأمم الفطرية. ولقد تلون التصوف بألوان

(١٢) التصوف والفلسفة، ولتر ستيس، ص٢٩.

(١٣) التصوف والفلسفة، ولتر ستيس، ص٤٩-٥٠.

(١٤) التصوف والفلسفة، ولتر ستيس، ص٦٢.

الأديان التي نشأ بين أهلها حتى إنه ليستحيل أن نفهم التصوف قبل أن نفهم تطور الدين الذي اتصل به»[١٥].

٤- يقول أحمد أمين: «فالتصوف نزعة من النزعات، لا فرقة مستقلة كالمعتزلة والشيعة وأهل السنة، ولذلك يصح أن يكون الرجل معتزليا وصوفيا، أو شيعيا وصوفيا، أو سنيا وصوفيا، بل قد يكون نصرانيا، أو يهوديا، أو بوذيا وهو متصوف»[١٦].

٥- يقول محمد فريد وجدي: «التصوف هو مذهب الغرض منه تصفية القلب عن غير الله، والصعود بالروح إلى عالم التقديس، بإخلاص العبودية للخالق، والتجرد عما سواه. هذا المذهب قديم كقدم النزعة التي أوجدته، فإن الإنسان منذ ألوف من السنين أدرك أن خلف هذه الغلف الجسدانية سرا مكنونا، لا يستثيره إلا إرهاق هذا البدن، بالمجاهدات لإضعاف سطوته والحط من سلطانه، فنشأ هذا المذهب في كل أمة راقية، ولبس شكلا مناسبا لعقولها وأفكارها، وهو معروف في الهند والصين منذ ألوف السنين، وله عند الهنديين أساليب شديدة على النفس منها أن يظل الرجل سنين لا يتكلم، بل يقرأ في نفسه بلا صوت ما يكون قد أمره أستاذه بتكراره، ومنها أن يجلس على صفة خاصة وقتا مديدا، إلى غير ذلك من الأساليب الجهادية، ولكن لما وجد تحت ظل الإسلام وأحيط بأدب القرآن، دخل في دور جديد»[١٧].

فمذهب يجمع تحت سقفه كافة الديانات، حتى الملاحدة، حتى اللامنتمي إلى ديانة ما، ويتكيف مع كلها، على حد سواء، لن يكون معاديا إلا لفكرة تعادي فكرته الجمعية هذه، أما سائر الأفكار التي لا ترفضه، فمهما كان اتجاهاتها، فهي مقبولة عنده.

فهذا حال التصوف في كافة الديانات، ومن إفادات هؤلاء الباحثين نفهم أن التصوف الإسلامي ليس مختلفا في هذا عن سائر أنواع التصوف الأخرى.

---

(١٥) التصوف في الإسلام، عمر فروخ، ص٢٠.

(١٦) ظهر الاسلام، أحمد أمين، ٤/١٤٩.

(١٧) دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي، ٥/٥٨٦.

فهل الأمر كذلك ؟ .

فنحن إذن بين شهادات، وإفادات، ومحاولة لاستغلال وتوظيف هذه الفكرة، التي قرر أولئك الباحثون وجودها في التصوف.

فهل لنا أن نجعل هذه الأدلة برهانا، يقينا، نستند إليها في إثبات نسبة وحدة الأديان إلى التصوف، نسبة الولد إلى أمه، أم ثمة وسيلة للتشكيك في هذه القضية ؟ .

إن نسبة فكرة ما إلى مذهب ما، أو شخص ما بمجرد الشهادات، مهما كثرت، أو بمجرد محاولة الإفادة - لنشر الفكرة - من ذلك المذهب، أو الشخص: قد لا يكون كافيا.

نعم هذه أدلة معتبرة، وقوية، يمتنع تواطؤها، خاصة مع تعدد مشاربها، واختلاف مقاصدها، وتباين مصادرها. لكن المنهج العلمي يفرض من حيث الأصل: أن يكون إثبات النسبة من خلال أفكار وتقريرات المذهب نفسه، وأقوال وآراء أصحابه.

ولأجل هذا، فالذي علينا هو: النظر في الأفكار والآراء الصوفية، والتماس مواطن هذه الفكرة فيها، وكيفية تقرير المتصوفة لها. فالبحث إذن في قسمين:

المبحث الأول: يبحث في تأصيلات التصوف لفكرة وحدة الأديان.

المبحث الثاني: يبحث كيفية تقريرات المتصوفة لهذه الفكرة.

المبحث الأول
التأصيلات الصوفية لفكرة وحدة الأديان

بعد النظر واستعراض الأفكار الصوفية: نقف على جملة منها، علاقتها بوحدة الأديان بادية، غير خافية. منها ما هو فلسفي، ومنها ما أصله إبليسي، ومنها ما له أصل شرعي، فسّر بوجه يتلاءم مع الفكر الصوفي. هذه الأفكار هي:

١- وحدة الوجود.
٢- الحب الأزلي.
٣- الربوبية.
٤- الجبر.
٥- الرضا.

فالأوليتان فكرتان فلسفيتان. والثالثة ثابتة في النصوص الشرعية. والرابعة أول من نطق بها إبليس، في قوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى ﴾ (الحجر: ٣٩) والخامسة لها أصل في النصوص الشرعية.

فهذه الأفكار هي التأصيلات الصوفية لفكرة وحدة الأديان، أو هكذا يبدو للوهلة الأولى، عند النظر في النصوص الصوفية.

وللتأكد من هذه النتيجة، ومطابقتها لإفادات الباحثين السابقين: يفترض بنا دراسة تلك النصوص، وفحصها، وتحليلها. وهذا ما سيكون بعون الله تعالى.

١ـ وحدة الوجود

وحدة الوجود تعني: أن الله تعالى هو كل شيء، أو كل شيء هو الله تعالى. فلها صورتان:

- **الأولى:** الله وحده هو الحقيقي، وما العالم إلا مجموع من التجليات، أو الصدورات التي ليس لها أية حقيقة ثابتة، ولا جوهر متميز. وهذه تسمى بمذهب وحدة الوجود الروحية.
- **الثانية:** العالم هو وحده الحقيقي، وما الله إلا مجموع كل ما هو موجود. وهذه تسمى بمذهب وحدة الوجود المادية، أو الطبيعية[١٨].

ولآخرين، كابن تيمية، تفصيلات أخرى وتقسيمات لهذه الفكرة، بالنظر إلى:

مواقف المتصوفة، واتجاهاتهم فيها .

وفي المحصلة كلها تتفق على أن جوهر هذه الفكرة هو القول: بأن الله تعالى في كل شيء بذاته. سواء قيل: إن ذلك حاصل بطريق الأصل؛ أي أن الله تعالى هو هذا العالم كله، لم يفارقه لحظة. أو بطريق الطروء (= الحلول، والاتحاد)؛ أي توحد معه في لحظات دون أخرى[١٩]. وسائر الناس يقررون في العقيدة الإلهية: أن الإله له صفات الكمال والحسن في ذاته، وصفاته، وأفعاله.

وبناء على هذا العقيدة، فإن حلوله، أو اتحاده، أو وحدته بالبشر، وسائر المخلوقات موجب لانتقال صفاته الكاملة إليهم، ومن ثم انتفاء القبائح عنهم، وحينئذ يتوجب أن تكون ذواتهم، وصفاتهم لها الخصائص الإلهية ذاتها، من الكمال والحسن، وانتفاء النقص والقبح والفساد، وكذلك أفعالهم..؟ ! ! .

فمهما فعلوا، فلا يوصف فعلهم إلا بالحسن والصحة. وقد علم أن من أفعالهم عبادة ونسك لغير الله تعالى، من وثن، وصنم، ونار، وبقر، ونبي.. إلخ. يدل على هذا تباين أديانهم كليا، فهذا: وثني، وهذا مجوسي، وهندوسي، ويهودي، ونصراني. فأفعال كل هؤلاء إذن

---

(١٨) انظر: المعجم الفلسفي لصليبا ٢/٦٧٩.

(١٩) الاتحاد: تصيير الذاتين واحدة. والحلول: سرياني كحلول الماء في الورد، أو جواري ككون أحد الجسمين ظرفا للآخر، كحلول الماء في الكوز. وهنا كل ذات يحتفظ بذاته لا يمتزج. انظر: التعريفات ٣، ٤١.

حسنة وصحيحة؛ إذ أفعالهم أفعال إلهية، صارت كذلك باتحاد ذواتهم بالذات الإلهية، وحلول الذات الإلهية فيهم، ووحدتهم معه.

فكيف يمكن أن يقال بعد هذا: هذا دينه حسن صحيح، وهذا دينه قبيح باطل ؟ ! .

إن فرض أن ثمة أناس على دين باطل، يعني نفي الكمال والحسن عن الأفعال الإلهية..!!.

ذلك وجه، وثمة وجه آخر لارتباط تصحيح الأديان بوحدة الوجود، هو:

مع القول بأن الله تعالى هو كل شيء، وأنه هو هذه المخلوقات، قد حل في كل واحد منها، فمقتضى ذلك: أن كل مخلوق من هذه المخلوقات هو الله تعالى ..؟ ؟ ! ! .

وحينئذ فكل من عبد شيئا فما عبد إلا الله تعالى..! ! . فهذه المعبودات ما هي إلا محل تجلي الإله وظهوره فيها، فكلها حقة.

وأما الاختلاف في الديانات، فإنما جاء من جهة اختلاف مظاهر المعبودات، أما الباطن فواحد في الجميع، إنه الله تعالى، الذي حل واتحد بها. وبهذا يصدق أنها جميعا متساوية غير متفاضلة في حقيقتها، وإن تفاوتت في مظاهرها.

فإثبات صحة الأديان جميعها - من جهة بنائها على فكرة وحدة الوجود - يأتي من ثلاث جهات:

- **الجهة الأولى:** العابد. فإن الإنسان إذا كان محل تجلي الإله، وهو صورته، فحركاته، واختياراته إلهية. فمن أين يأتي الخطأ إذن؟، وكيف يصح الحكم على فعله بالبطلان؟.
- **الجهة الثانية:** المعبودات. فإذا الله تعالى قد تجلى وحل في جميع هذه المعبودات، فمهما عبد شيئا منها، فما عبد إلا الله تعالى. فمن أين يأتي التفاضل بينها؟، وكيف يمكن الحكم على بعضها بالبطلان؟.
- **الجهة الثالثة:** بالنظر إلى العابد والمعبود معا. فإن بالوحدة يصير العابد والمعبود عينا واحدة، فكيف حينئذ يمكن تقسيم الناس إلى مؤمن وكافر، وهذا في الجنة، وهذا في النار، وهذا يحبه الله، وهذا يبغضه الله، والجميع صورة عن الله تعالى، محل تجليه وظهوره؟.

وهكذا نرى فكرة وحدة الوجود تقرر: أن الجميع يعبد الإله الحق. مهما اختلفت المعبودات، والديانات، ولو تناقضت. وهذه هي وحدة الأديان.

وبهذا ندرك أن وحدة الوجود متضمنة لوحدة الأديان، وندرك انتفاء تقسيم الناس في ظل هذه الفكرة؛ لأن الكل عين واحدة، فمن عبد شيئا، فإنما عبد الله وحده، فعابد الشجر، والقمر، والبقر، والبشر إنما عبد الله، وما توجه إلى سواه.

أقوال وتقريرات المتصوفة لعقيدة وحدة الوجود.

١- ينقل السراج عن أبي علي الروذباري: أنه أطلق على أبي حمزة البغدادي أنه حلولي. وذلك أنه سمع صوتا، مثل: الرياح، وخرير الماء، وصياح الطيور. فكان يصيح ويقول: لبيك. فرموه بالحلول، ثم ذكر السراج الطوسي: أن أبا حمزة دخل دار الحارث المحاسبي، وكان للحارث شاة، فصاحت، فشهق أبو حمزة وقال: «لبيك سيدي. فغضب الحارث وعمد إلى سكين، وقال: إن لم تتب من هذا الذي أنت فيه، أذبحك. قال أبو حمزة: إذا أنت لم تحسن تسمع هذا الذي أنا فيه، فلم تأكل النخالة بالرماد»[٢٠].

٢- وذكر ابن الجوزي قول أبي يزيد البسطامي: «سبحاني، سبحاني، ما أعظم سلطاني، ليس مثلي في السماء يوجد، ولا مثلي صفة في الأرض تعرف، أنا هو، وهو أنا، وهو هو». وساق ابن الجوزي سنده إلى الحسن بن علي بن سلام قال: «دخل أبو يزيد مدينة فتبعه منها خلق كثير، فالتفت إليهم فقال: إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدون. فقالوا: جنّ أبو يزيد؛ فتركوه»[٢١].

٣- نقل أبو عبدالرحمن السلمي عن الشبلي قوله: «وما افترقنا، وكيف نفترق ولم يجر علينا حال الجمع أبدا»[٢٢].

- والهجويري عنه قوله: «الصوفي لا يرى في الدارين مع الله غير الله»[٢٣].

---

(٢٠) اللمع ص٤٩٥، تلبيس إبليس ص١٧٠.

(٢١) انظر النصوص السابقة عن أبي يزيد في: تلبيس إبليس، ص٣٤٥.

(٢٢) طبقات الصوفية ص٣٤٢.

(٢٣) كشف المحجوب ١/٢٣٥.

٤- زعم الحلاج أن من تهذب بالطاعة، لا يزال يصفو عن البشرية، حتى يحل فيه روح الله، الذي كان في عيسى عليه السلام، فلا يريد شيئا إلا كان[٢٤]. ويقول:

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهرا ... في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب[٢٥]

وذكر عنه السلمي قوله: «ما انفصلت البشرية عنه، ولا اتصلت به»[٢٦].

وقد زعم أن الله حل فيه، وكان يرسل رسائل إلى أصحابه ويزعم أنه هو الله تعالى، وفي كتبه شيء كثير من هذا، فهو محل إجماع عند أهل العلم أنه يقول بالحلول، وكان يقول: «إني مغرق قوم نوح، ومهلك عاد وثمود»، وله الجملة المشهورة: «أنا الحق»[٢٧].

٥- يروي الطوسي عن سهل بن عبد الله التستري قوله، وقد سئل عن سر النفس، فقال: «النفس سرٌّ، ما أظهر ذلك السر على أحد من خلقه إلا فرعون، فقال: أنا ربكم الأعلى»[٢٨]. فهذا صريح في الحلول والاتحاد، ومثل هذا الكلام قد يكون منسوبا إلى التستري، إلا أن: استشهاد الطوسي به، وسوقه، يدل على رضاه به؛ فإنه ذكره تقريرا لآراء المتصوفة، وليس مجرد ذكر، فهو إذن من الآراء الصوفية.

واعتماد المتصوفة كتاب الطوسي «اللمع»، وجعلهم إياه من الكتب المعتمدة، وعدم نقد شيء فيه، بما فيه هذه الكلمة ونحوها، يدل على رضاهم به.

٦- يقول مولوي جلال الدين الرومي: «يقول الشاعر:
يا من أنت نسخة الكتاب الإلهي،
ويا من أنت مرآة الجمال الشاهي

(٢٤) انظر: دائرة معارف القرن العشرين، ٣٥٥/١٠، التصوف بين الحق والخلق ص٦١.
(٢٥) ديوان الحلاج ص ٣٠، وانظر: تلبيس إبليس، ص ١٧١، مصرع التصوف ص١٧٨.
(٢٦) طبقات الصوفية ص٣١١.
(٢٧) ديوان الحلاج ص٢٠٢، الفهرست لابن النديم ص٣٢٩.
(٢٨) اللمع ص٢٩٩.

ليس خارجا عنك كل ما هو موجود في العالم،
ففي نفسك اطلب كل ما تريده، واهتف: إنه أنا» [٢٩].

ويقول: «لا إله إلا الله، إيمان العامة. أما إيمان الخاصة فهذا: لا هو إلا هو»[٣٠].

يقول: «وهكذا فإن منصورا (الحلاج) عندما بلغت محبته للحق نهايتها صار عدوا لنفسه وأفنى نفسه؛ إذ قال: أنا الحق. أي أنا فنيت وبقي الحق وحده. وهذه غاية التواضع ونهاية العبودية؛ إذ تعني العبارة: هو وحده. فالدعوى والتكبر تكونان في أن تقول: أنت الله، وأنا العبد. لأنك بقول هذا تون قد أثبت وجودك أيضا، ويلزم من ذلك الثنائية. وإذا ما قلت أيضا: هو الحق. فإن الحق هو الذي قال: أنا الحق. لأن غيره لم يكن موجودا، وكان منصور قد فني، وكان ذلك كلام الحق»[٣١].

بعض هذه النصوص ليست في الوحدة، بل في الحلول، وإنما وردت هنا للعلاقة التي بين الحلول والوحدة من جهة، وللعلاقة بين الحلول ووحدة الأديان من جهة أخرى:

فأما علاقته بالوحدة، فذلك أن الحلول على قسمين: عام، وخاص. فالعام منه هو نفسه وحدة الوجود.

وأما علاقته بوحدة الأديان، فذلك أن الحلول عموما، حتى الخاص منه، يجعل من المعبودات إلهية الشأن والمقام؛ إذ يمكن عن طريق القول بالحلول: ادعاء أنها محل حلول الله تعالى. اختصت به دون غيرها، فتستحق بذلك أن تكون معبودات حقة.

ونصوص الوحدة في الوجود عن الصوفية كثيرة جدا، والصوفية لا ينكرون وجود هذا في كتبهم، لكن بعضهم يرفض هذا النوع، ويتبرء منه، ويعده غاليا.

(٢٩) كتاب فيه ما فيه ص١٢٤.
(٣٠) كتاب فيه ما فيه ص١٧٦.
(٣١) كتاب فيه ما فيه ص٢٧٧.

شهادات الباحثين أن التصوف يقرر وحدة الوجود.

١- يقول ابن خلدون: «ذهب كثير منهم إلى الحلول والوحدة، كما أشرنا إليه، وملؤوا الصحف منه، مثل: الهروي، في كتاب المقامات له، وغيره، وتبعهم: ابن العربي، وابن سبعين، وتلميذهما ابن العفيف، وابن الفارض، والنجم الإسرائيلي، في قصائدهم»[٣٢].

٢- يقول المستشرق الإنجليزي نيكلسون: «وقد أجمع النقاد على: أن القول بوحدة الوجود، وهو أخص مظاهر التصوف الإسلامي» [٣٣].

٣- يقول أحمد أمين: «أركان التصوف ثلاثة: وحدة الوجود، والفناء في الله، وحب الله»[٣٤].

٤- يقول التفتازاني: «ويقصد بالفناء: الحالة النفسية التي يشعر معها الصوفي بذاته، كما يشعر أنه بقي مع حقيقة أسمى، مطلقة، هي: الله. عند صوفية المسلمين، أو: الكلمة. عند صوفية المسيحيين. أو: براهما. في تصوف البرهمية، وهكذا. وقد ينطلق بعض الصوفية إلى القول:

- بالاتحاد بهذه الحقيقة.
- أو أنها حلت فيهم.
- أو أن الوجود واحد لا كثرة فيه.

ويعود بعضهم إلى البقاء بعد الفناء، فيثبتون الإثنينية بين الله والعالم»[٣٥].

والتفتازاني - رحمه الله تعالى - وهو شيخ مشايخ الطرق الصوفية في مصر: ينزه التصوف من فكرة: الحلول، والاتحاد، والوحدة. غير أنه لم يستطع أن يدفع وجودها بين المتصوفة.

فالجميع متفق: على وجود هذه الفكرة في التصوف والمتصوفة بصورة ظاهرة، غير خفية. وإن تبرأت منها طائفة وتنزهت.

(٣٢) المقدمة ص٤٧٣.

(٣٣) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص١٠٤.

(٣٤) ظهر الإسلام ٧٨/٢.

(٣٥) الموسوعة الفلسفية العربية ٢٥٩/١.

٢ـ الحب الأزلي.

المقصود بالأزلي: القديم. وهو ضد الحادث، ومصطلح القديم في هذا الموضع يطلق يراد به: الذي ليس له بداية. وهذا هو معنى الأزلي[٣٦].

فالحب الأزلي هو: الحب القديم، الذي ليس له بداية، أو الذي لم يسبق بعدم.

وبحسب سياق الحديث، فإن الحب حبان: حب الإنسان لله، وحب الله للإنسان.

والمقصود من هذين الحبين هنا، هو: حب الله تعالى للإنسان. ويقال عنه: الحب الإلهي.

فالحب الأزلي معناه: أن حب الله تعالى للإنسان أزلي قديم، لم يسبقه عدم؛ أي أنه ليس بحادث وفق العوارض والحوادث، إنما حصل بغير علة ولا سبب.

لكن ما المراد بالإنسان هنا: الجنس، أم فئة نالت هذا الشرف الإلهي ؟ .

وفي كلا الحالتين: هذا الحب الأزلي، سواء تعلق بالجنس، أو بفئة: حصوله كان بشرط، أم من غير شرط ؟ .

هذا ما نريد من المتصوفة الإجابة عنه، بما أنهم هم الذين قرروا فكرة: الحب الأزلي.

نصوص المتصوفة في الحب الأزلي:

١- عن أبي يزيد: «غلطت في ابتدائي في أربعة أشياء: توهمت أني أذكره، وأعرفه، وأحبه، وأطلبه. فلما انتهيت، رأيت ذكره سبق ذكري، ومعرفته تقدمت معرفتي، ومحبته أقدم من محبتي، وطلبه لي أولاً حتى طلبته»[٣٧].

---

(٣٦) في التعريفات للجرجاني ص٧: «الأزل: استمرار الوجود في أزمنة مقدرة، غير متناهية في جانب الماضي، كما أن الأبد استمرار الوجود في أزمنة مقدرة، غير متناهية في جانب المستقبل. الأزلي: ما لا يكون مسبوقا بالعدم».

وقال ص٧٤: (القديم) : يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره، وهو القديم بالذات، ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقا بالعدم، وهو القديم بالزمان.

والقديم بالذات يقابله المحدث بالذات، وهو الذي يكون وجوده من غيره، كما أن القديم بالزمان يقابله المحدث بالزمان، وهو الذي سبق عدمه وجوده سبقا زمانيا.

(٣٧) طبقات الصوفية، السلمي ص٢٦١.

٢- عن أحمد بن أبي الحواري: «لا يستطيع العبد أن يحب الله، حتى يكون الابتداء من الله بالحب له، وذلك حين عرف منه الاجتهاد في رضائه»[٣٨].

٣- سئل الشبلي: إلى ماذا تحن قلوب أهل المعارف؟، فقال: إلى بدايات ما جرى في الغيب من حسن العناية في الحضرة، بغيبتهم عنها، ثم قال:

سقيا لمعهدك الذي لولم يكن ما كان قلبي للصبابة معهدا[٣٩]

يقول أبو طالب شارحا هذه الفكرة ومدللا عليها: «ومحبة الله سابقة للأسباب عن كلمته الحسنى، قديمة قبل الحادثات، عن عنايته العليا، لا تتغير أبدا ولا تنقلب لأجل ما بدا، لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ ﴾ (الأنبياء: ١٠١) يعني الكلمة الحسنى، وقيل: المنزلة الحسنى. فلا يجوز أن يسبقها سابق منهم، بل قد سبقت كل سابقة تكون، كقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَآ إِبۡرَٰهِيمَ رُشۡدَهُۥ مِن قَبۡلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ ﴿٥١﴾ ﴾ (الأنبياء ٥١)، فكذلك قال: ﴿ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ ﴾ (الحج: ٧٨) .... ولا يصلح أن يكون قبل قدم الصدق منهم قدم، كما لا يصلح أن يكون قبل علمه بهم منهم عمل بهم منهم، لأن علمه سبق المعلوم، ومحبته لأوليائه سبقت محبتهم إياه ومعاملتهم له»[٤٠].

ويقول المكي: «وكل محبة لله فعن محبة الله، لأن وجود العبد لمحبته لله علامة غيب محبة الله له، يبين ذلك الغيب له في هذه الشهادة»[٤١].

فهذه جملة من نصوصهم في المعنى، وفي جواب: إن كان ثمة شرط لحصول هذا المحبة الإلهية السابقة ؟ : نرى كلاما متفاوتا:

- فالبسطامي لم يذكر شرطا، ونصه لا يفيد عدم الاشتراط.
- وابن أبي الحواري يذكر الشرط، وهو: الاجتهاد في رضى المولى.
- وأما الشبلي فلا يذكر شرطا، إنما يذكر كلاما غامضا، «بدايات ما جرى في الغيب، حسن العناية في الحضرة، بغيبتهم عنها.. »، يشير إلى بداية الخلق، والتي كان الخلق فيها، ومنه

(٣٩) طبقات الصوفية، السلمي ص٣٨٤.

(٤٠) قوت القلوب، أبو طالب المكي ٦٠/٢.

(٤١) قوت القلوب ٧٣/٢.

الإنسان، في غيبة عنها، حيث العدم، ففي هذه البدايات حصلت المحبة الإلهية للإنسان. وهذا يعني أنها محبة من غير شرط؛ إذ كيف تكون بشرط، وفاعل الشرط معدوم، لم يوجد بعد ؟ .

- أما المكي فكلامه متناقض!!؛ فظاهره الاشتراط، حيث خص الأنبياء والصالحين بالذكر، وهؤلاء حصّلوا شرط المحبة، وهو الطاعة.

لكن في كلامه ما يكدر على إثبات الشرط؛ فهذه المحبة عنده لم تتغير لحظة، حتى في الحال ما قبل إرسال هؤلاء الرسل والأنبياء. ولم تتقلب حتى في حال ما قبل إيمان أولئك الصالحين، كالصحابة قبل إسلامهم، فإنهم كانوا كفارا. فهل كانوا محبوبين حينذاك ؟.

فالمحبة الأزلية لازمها أنها حاصلة من غير شرط، باصطفاء، واجتباء، باعتبار ما سيكون من هذا الإنسان في المستقبل، فإذا تقدمت المحبة فالشرط غير معتبر.

يقول تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾(آل عمران: ٣١).

فهذا نص على أن الشرط أولاً (= الاتباع)، ثم المحبة الإلهية.

وهكذا هي التراتيب المنطقية للأمور: العمل أولا، ثم المكافأة والثواب. أما التقدم بالمكافأة فإشعار بعدم اشتراط العمل، إلا في حالة محتملة هي: إذا ما كانت المكافأة تقدمت العمل مباشرة. وهذا ما يفيده كلام ابن أبي الحواري.

فأما التقدم المطلق الأزلي اعتمادا على العلم بحصول العمل لاحقا، فهذا وإن كان ممكنا غير محال في العلم والإرادة الإلهية، إلا أنه يتعارض مع السنة الشرعية التي شرعها الله تعالى، وهي أن محبته مبنية على طاعة متقدمة من الإنسان، كما في الآية الآنفة وغيرها.

فقد لوحظ أن تقرير المتصوفة للشرط المطلوب للمحبة ضعيف. وتقريرهم لمحبة إلهية للإنسان من غير شرط، أظهر وأوضح، بالنظر إلى أن هذا هو مؤدى القول بالحب الأزلي.

فأما جواب السؤال الثاني: إن كان المراد بالإنسان جنسه، أم فئة خاصة ؟ .

لم يظهر في كلام أولئك المتصوفة تحديد المراد بدقة ووضوح، وإن كان الأظهر أنه في المسلمين دون غيرهم، لكنا نجد في كلام من بعدهم في هذه القضية، ما يفيد أن المراد هو جنس الإنسان، ليست فئة خاصة، يقول ابن عربي:

«حب الله عباده لا يتصف بالبدء وبالغاية، فإنه لا يقبل الحوادث ولا العوارض، لكن

عين محبته لعباده، عين مبدأ كونهم؛ متقدميهم ومتأخريهم إلى مالا نهاية له، فنسبة حب الله لهم، نسبة كينونته كانت معهم أينما كانوا، في حال عدمهم وفي حال وجودهم.

فكما هو معهم في حال وجودهم، هو معهم في حال عدمهم؛ لأنهم معلومون له مشاهد لهم، محب فيهم، لم يزل ولا يزال، لم يتجدد عليه حكم لم يكن عليه، بل لم يزل محبا خلقه، كما لم يزل عالما بهم، فلا أول لمحبته عباده»[٤٢].

في هذا النص إشارات مصرحة بعموم هذه المحبة لجنس الإنسان، في العبارات التالية:

- «عين محبته لعباده، عين مبدأ كونهم، متقدميهم ومتأخريهم، إلى ما لا نهاية له».
- «بل لم يزل محبا خلقه، كما لم يزل عالما بهم».

فهذه ونحوها تنحو منحى العموم، دون استثناء، ورأي ابن عربي في هذا المعنى معروف، في نصوص كثيرة معروفة.

ووفق هذا المعنى، فإن هذا فيه إثبات أن التصوف يرى المساواة بين جنس الإنسان في المحبة الإلهية، لا فرق فيها بين مؤمن وكافر، وهذا ما قرره ابن عربي بوضوح حينما ذكر:

أن جميع الخلق أحباب الله، مؤمنهم وكافرهم منذ الأزل، وسيبقى هذا الحب أبدا، وأن مآل أهل النار إلى النعيم، فيلتذون بالنار، كما يلتذ أهل الجنة في الجنة؛ وذلك لأن المحبة للخلق أزلية أبدية، والوجود جميعه خلق الله، خلقه ليعرف ذاته، فلما خلقه أحبه، يقول:

«هذا كله من رحمته ومحبته في خلقه ليكون المآل إلى السعادة، فلما ضعف الوسط وتقوى الطرفان، غلب في آخر الأمر وامتلأت الداران، وجعل في كل واحدة منهما نعيما لأهلها يتنعمون به، بعدما طهرهم الله بما نالوه من العذاب؛ لينالوا النعيم على طهارة.

ألا ترى المقتول قودا، كيف يطهره ذلك القتل، من ظلم القتل الذي قتل من قتل به؟ . فالسيف محاء، وكذلك إقامة الحدود في الدنيا كلها تطهير للمؤمنين، حتى قرصة البرغوث والشوكة يشاكها.

(٤٢) الفتوحات٢/٣٢٩ .

وثم طائفة أخرى تقام عليهم حدود الآخرة في النار؛ ليتطهروا ثم يرحمون في النار لما سبق من عناية المحبة، وإن لم يخرجوا من النار ...

فالرحمة والنعمة والإحسان في البدء والعاقبة والمآل، ولم يجر لاسم الشقاء ذكر في الإتيان، إنما هو رب أو رحمن؛ ليعلمكم ما في نفسه لكم»[(٤٣)].

إذن هذا الحب الأزلي شامل لجميع الخلائق بلا فرق بين الأديان، لأنها سابقة، كما سبقت الرحمة والعناية وعمت، ومن ثم مآل الكل إلى السعادة، لقوة المحبة وعمومها التي تتضمن الرحمة، حتى أهل النار يتنعمون فيها بما أعطوا من المحبة، وهذه الفكرة من أصول وحدة الأديان، وأثر من آثار وحدة الوجود.

وقد نحمّل الصوفية كلام ابن عربي؛ لأنه مرضي عند كثير منهم، وردودهم عليه قليلة، مع علمهم بكلامه، وكثرة اطلاعهم على كتبه، بل لايزالون في تقديمه، والاعتراف بإمامته.

وليس ابن عربي وحده صرح بهذا، بل كل من كان أهل وحدة الوجود، فهو يقول مثله.

٣ـ الربوبية

للصوفية اعتناء كبير بهذه القضية؛ فمن خلال تتبع أقوالهم، يتبين جليا تقديمهم توحيد الربوبية على توحيد الألوهية:

- فالربوبية متعلقة بالله تعالى، والعبودية أو الألوهية متعلقة بالعبد.
- والربوبية هي المحبة الخاصة والمعرفة الخاصة، والعبودية هي المحبة العامة والمعرفة العامة.
- والفناء عن شهود السوى أو وجود السوى هو الربوبية، والفناء عن الإرادة هو العبودية.
- والربوبية مقام المحبوب ومقام التعرف، والعبودية مقام المحب ومقام التعريف.
- وهي وهبية، وفيها الكرامات والهبات، أما الأخرى فكسبية، وصاحبها غير مُمَكّن.
- والربوبية مقام المقربين، والعبودية مقام أصحاب اليمين.

---

(٤٣) الفتوحات المكية، ابن عربي ٣٢٨/٢، يقصد بالإتيان الآية: ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ (الأنبياء: ٢).

وهكذا هي الفروق، ولا تكاد تجد صوفيا يجادل في هذا، وفي أفضلية الربوبية بإطلاق.

يقول إبراهيم هلال في مقدمته لكتاب «قطر الولي» للشوكاني:

«وسواء أجعلوا نهاية طريقهم: الفناء، أم المعرفة، أم حبهم لله، أم المشاهدة، أم الحلول، أم الاتحاد. فإن كل تلك النهايات تتداخل بعضها في بعض، أو تلتقي في نقطة واحدة، وهي الوصول إلى حضرة الربوبية، أو مشاهدة الذات، ثم الإيمان بعد هذا الوصول، وعلى تلك الحالات، وهذا هو التستري يحدد الإيمان بأنه: (معاينة الغيب، ومكاشفة اليقين، ومشاهدة الرب)»[٤٤].

فهما مسألتان:

- المسألة الأولى: موقف الصوفية من الربوبية.
- المسألة الثانية: علة عنايتهم بالربوبية.

المسألة الأولى: موقف الصوفية من الربوبية .

يقول محمد المرتعش **(ت ٣٢٨ هـ)**: «أصول التوحيد ثلاثة أشياء: معرفة الله بالربوبية، والإقرار له بالوحدانية، ونفي الأنداد عنه جملة»[٤٥].

في هذا النص نرى فكرة الربوبية مسيطرة، فالأصلان الأولان ليسا إلا توحيد الربوبية، الأول (= الربوبية) بلفظه، والثاني (= الوحدانية) بالتضمن المباشر، فالوحدانية مصطلح دال على مرتبة الربوبية، في المعجم الصوفي لسعاد الحكيم، وهو من كلمات ابن عربي: «ما في الوجود شيء من جمال [جماد] وغيره، وعال وسافل إلا عارفا بوحدانية خالقه، فهو واحد ولا بد»[٤٦].

أما الأصل الثالث فمختص بالألوهية.

- **وقال أبو عبد الله الصبيحي (ت ق ٤٠٠)**: «الربوبية سبقت العبودية، وبالربوبية ظهرت العبودية، وتمام وفاء العبودية مشاهدة الربوبية»[٤٧].

---

(٤٤) ص١٥٣-١٥٤.

(٤٥) طبقات الصوفية، السلمي، ص٣٢٨.

(٤٦) ١١٦١/٢.

(٤٧) طبقات الصوفية، السلمي، ص٣٣٠.

وهذا الكلام واضح جدا في بيان منزلة الربوبية عند الصوفية، ومع ذلك فنحن نحتاج إلى نصوص أكثر بيانا ؟ ..

هنا نتوقف عند أبي طالب المكي، الذي عقد مقارنة بين نبينا محمد ﷺ وموسى عليه السلام، فجعل مقام نبينا مقام الربوبية، ومقام موسى مقام العبودية، ومن المعلوم أن مقام نبينا أعلى من مقام موسى عليهما الصلاة والسلام، يقول:

«ومثل المحبوب من المحب، مثل مقام المصطفى صلى ﷺ من مقام موسى:

قال موسى: ﴿ رَبِّ ٱشۡرَحۡ لِي صَدۡرِي ﴿٢٥﴾ ﴾ (طه: ٢٥)، وقال لمحمد: ﴿ أَلَمۡ نَشۡرَحۡ لَكَ صَدۡرَكَ ﴿١﴾ ﴾ (الشرح: ١).

وقال موسى: ﴿ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ ﴾ (الأعراف: ١٤٣)؛ أي في محل العبودية، وقال لمحمد: ﴿ مَا زَاغَ ٱلۡبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴿١٧﴾ ﴾ (النجم: ١٧)، أي مكان الربوبية.

فبين المحب والمحبوب في التقليب، كما بين موسى ومحمد عليهما السلام في التعريف، فقد جاوز المحبوب مقام المحب في التمكين، كما جاوز محمد مقام موسى في المكان.

وأدخل بينه وبين موسى لام الملك، وأقام محمدا مقامه في الملك، وقال لموسى: ﴿ وَٱصۡطَنَعۡتُكَ لِنَفۡسِي ﴿٤١﴾ ﴾ (طه: ٤١)، وقال لمحمد: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ ﴾ (الفتح:١٠)، فكم بين من صنعه لنفسه، وبين من جعله بدلا من نفسه، تفضلا وتعظيما.

وعن ابن عباس وكعب: أن الله تعالى قسم كلامه ورؤيته بين موسى ومحمدٍ، فأعطى الكلام موسى وخص محمدا بالرؤية»[٤٨].

وأورد ضمن الأدلة خبرا عن مجاهد أن الله يقعد نبيه على العرش مكان الربوبية.[٤٩]

ونقل أثرا عن أهل الكتاب: أن الله أوحى إلى داود:

«إن أود الأوداء إلي، من عبدني لغير نوال، ولكن ليعطي الربوبية حقها»[٥٠].

---

(٤٨) قوت القلوب، أبو طالب المكي ٢/٧٦.

(٤٩) قوت القلوب ٢/٧٦.

(٥٠) قوت القلوب ٢/٦٤.

هنا يلاحظ تنوع الأدلة التي يستدل بها المتصوفة على هذه القضية، بين نصوص قرآنية، ونصوص كتابية، لتدليل على أنها قضية شائعة الذكر وثابتة في كل الأديان السماوية.

وفي توجيه النصوص القرآنية يعتمدون على التفسير الإشاري؛ هو تفسير لا يعتمد على أصول التفسير، الذي هو: تفسير القرآن بالقرآن، أو بالسنة، أو بكلام الصحابة، أو بكلام العرب. إنما هو تفسير قريب من التفسير بالرأي، ويختلف عنه: أنه يعتمد على الذوق الصوفي. وهو ما يتذوقه أو يقع في خاطر الصوفي من معنى للنص. وقد لا يكون مرادا.

ومن النصوص في هذا المعنى كذلك:

- **قول بنان الجمال: «إن أفردته بالربوبية، أفردك بالعناية»**[٥١].

هنا يشير المتصوفة إلى أن رضا الله تعالى عن العبد، يكمن في كونه يعرفه بالربوبية خلقا وملكا وتدبيرا. فمن أفرده بربوبيته فقد فعل ما طلب منه، وما هو محبوب للرب، ليكافأ بنيل العناية على وجه الخصوص.

وهنا نقف عند نص للغزالي يبين فيه بجلاء نزول مرتبة توحيد الألوهية عن مرتبة توحيد الربوبية، يقول فيه:

«للتوحيد أربع مراتب، وينقسم إلى لب، وإلى لب اللب، وإلى قشر، وإلى قشر القشر. ولنمثل ذلك تقريبا إلى الإفهام الضعيفة بالجوز في قشرته العليا؛ فإنه له قشرتين، وله لب، وللب دهن هو لب اللب.

- فالرتبة الأولى من التوحيد: هي أن يقول الإنسان بلسانه (لا إله إلا الله)، وقلبه غافل عنه أو منكر له، كتوحيد المنافقين.
- والثانية: أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه، كما صدق به عموم المسلمين، وهو اعتقاد العوام.
- والثالثة: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف، بواسطة نور الحق، وهو مقام المقربين، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار.
- والرابعة: أن لا يرى في الوجود إلا واحدا، وهي مشاهدة الصديقين، وتسميه الصوفية:

(٥١) طبقات الصوفية، السلمي، ص٣١٦.

الفناء في التوحيد؛ لأنه من حيث لا يرى إلا واحد، فلا يرى نفسه أيضا، وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقا بالتوحيد، كان فانيا عن نفسه في توحيده، بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه والخلق»[٥٢].

إذا تجاوزنا الرتبة الأولى؛ كونها بالاتفاق غير مرادة شرعا، فالإيمان المراد هو عقد القلب واللسان معا، أما عقد اللسان دون القلب فهذا غير مراد قطعا، وهو أقرب إلى النفاق، كما ذكر الغزالي: فإن الرتبة الثانية لا ريب تمثل مرتبة توحيد الألوهية؛ حيث إن فيها العقد بالأمرين: القلب، واللسان. لكن بعرضها على ميزان النصوص فهي غير كافية؛ إذ تحتاج إلى أمر ثالث هو: عمل الجوارح، المبني على عمل القلب. هكذا يقرر أهل السنة والجماعة.

وكنا ننتظر من الغزالي أن ينتقل إلى هذه المرتبة من التوحيد في الثالثة، غير أنه جنح إلى نوع آخر، دخل به في مرتبة الربوبية..!!.

وليس هو المرتبة التي تقررت في نصوص الشريعة، والتي عرفها علماء الشريعة، وهي:

- **إفراد الله تعالى بالخلق، والملك، والتدبير. أو إفراده بأفعاله**[٥٣].

كلا، بل نوع يسمونه ربوبية، لنوع شبه بها، وليس منها في كل شيء، أو قل: ليس هو المراد شرعا؛ هو ما ذكر في الثالثة: أن يرى الأشياء على كثرتها صادرة عن الواحد القهار. أو كما شرحها بعد ذلك بقوله: «والثالث: موحد؛ بمعنى أنه لم يشاهد إلا فاعلا واحدا. إذ انكشف له الحق كما هو عليه»[٥٤].

فتوحيد الربوبية، كما هو مقرر لها شرعا، ليس بهذا المعنى: أن لا يرى إلا الله تعالى فاعلا.

بل معناه: أن لا يشرك معه في أفعاله التي تخصه، كالخلق، والتدبير، وعلم الغيب المطلق، والإحياء، والإماتة أحد غيره. فالمعنى الصوفي أوسع. إنه في هذا يميل إلى الجبر.

---

(٥٢) الإحياء ٤/٢٦٢.

(٥٣) القول السديد ص١٣.

(٥٤) الإحياء ٤/٢٦٢.

أما المرتبة الرابعة فهي غامضة، ومشتبهة غاية الاشتباه بوحدة الوجود، التي ينفيها الغزالي ويتبرء منها بحماسة، أنظره وهو يقول في سياق نصه الآنف:

«والرابع: موحد؛ بمعنى أنه لم يحضر في شهوده غير الواحد، فلا يرى الكل من حيث إنه كثير، بل من حيث إنه واحد. وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد»(٥٥).

وقد يعسر التفريق بينها وبين السابقة، فالسابقة هي فناء الشهود، وليس بعده إلا فناء الوجود، فالكلام ملتبس..!!.

وفي كل حال: ظهر جليا تقديم الصوفية لمرتبة الربوبية على الألوهية، وتنظيرهم لهذا المعنى.

المسألة الثانية: علة عناية الصوفية بالربوبية

لكن لماذا هذا الاهتمام بالربوبية ؟.

يظهر الجواب على ذلك من خلال أمرين:

الأول: أن الصوفية يعظمون جانب المعرفة كثيرا؛ أي معرفة الله وأسمائه وصفاته، ومعرفة ما في الملكوت، وكل غايتهم الوصول إلى ذلك المقام، وربما قللوا لأجله من شأن العبادة.

- يقول ذو النون المصري (١٥٧-٢٤٥ هـ): «إياك أن تكون بالعبادة متعلقا»(٥٦).
- ويقول الحارث المحاسبي (٢٤٣ هـ): «العمل بحركات القلوب، في مطالعات الغيوب، أشرف من العمل بحركات الجوارح»(٥٧).
- ويقول الواسطي: «إياكم واستحلاء الطاعات فإنها سموم قاتلة»(٥٨).

فغايات الصوفي هي: ما يتعلق بالقلب من ناحية المعرفة فحسب..!!.

وما ورد عن الأئمة من تعظيم الشعائر التعبدية، كالجنيد والتستري والسلمي وغيرهم

(٥٥) الإحياء ٢٦٢/٤.

(٥٦) طبقات الصوفية ص١٨.

(٥٧) طبقات الصوفية ٥٩.

(٥٨) الرسالة ١٢٤/٢.

فذلك لا يبطل أن يكون المقصود الأساس هو الربوبية؛ ، فالمقصود الأول هو المعرفة بالقلب، وما يحصل عنه من كشف ومشاهدة. ومن المعلوم أن المعرفة هي معرفة الربوبية، حيث قالوا عن المعرفة: أنها معرفة الله وأسمائه وصفاته. وهذه هي الربوبية.

الثاني: الفكر الصوفي يقول بالتجلي الإلهي في الوجود، وحلول الصفات الإلهية بدلا عن صفات العبد، على مقتضى حديث الولاية، ومن هنا كان الاهتمام بالربوبية، فالربوبية صفات الرب، والعبودية صفات العبد. وإذا كان الرب يتجلى في عبده، ويتحد به؛ فتصبح صفاته بدلا عن صفات الحق، فقد بقي بالربوبية، وفني عن العبودية، وهذا مقصود عندهم.

- يقول عبد الله بن منازل: «أنت تظهر دعوى العبودية، وتضمر أوصاف الربوبية».[٥٩]

يعني حقيقة صفات الربوبية كامنة في الإنسان، وإن كان ظاهرا تبدو عليه آثار العبودية. هذه الفكرة أفصح عنها متأخرة الصوفية بوضوح، فهذا الجيلي يقول عنها:

«واعلم أن للربوبية تجليان: تجل معنوي، وتجل صوري.

- فالتجلي المعنوي: ظهوره في أسمائه وصفاته، على ما اقتضاه القانون التنزيهي من أنواع الكمالات.
- والتجلي الصوري: ظهوره في مخلوقاته، على ما اقتضاه القانون الخلقي التشبيهي، وما حواه المخلوق من أنواع النقص.

فإذا ظهر سبحانه في خلق من مخلوقاته، على ما استحقه ذلك المظهر من التشبيه، فإنه على ما هو له من التنزيه، والأمر بين صوري ملحق بالتشبيه، ومعنوي ملحق بالتنزيه، إن ظهر الصوري فالمعنوي مظهر له، وإن ظهر المعنوي فالصوري مظهر له، وقد يغلب أحدهما فيستتر الثاني تحته، فيحكم بالأمر الواحد على حجاب»[٦٠].

يقصد بقانون التشبيه الخلقي الأثر الذي يعملون به: (تخلقوا بأخلاق الله)[٦١]، وحديث

(٥٩) طبقات الصوفية، السلمي، ص٣٦٩.

(٦٠) الانسان الكامل، الجيلي ١/٤٩.

(٦١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي، ٢/٣٢٢، ٣٢٧، وهاك أقوال العلماء في الأثر:
==

الولاية ونحوها. فالصوفي المتحقق له تطلع إلى أن تحل فيه أوصاف الربوبية، حتى يكون هو الرب والإله المتصرف المدبر، وهذا لا يكون إلا بالربوبية، ومن هنا كان الاهتمام الخاص بالربوبية.

وأما العبودية فهو وقوف عند صفات العبد، وانقطاع عن الاتصال، قال أبو يزيد:

«إن أعطاك الله مناجاة موسى، ورحانية عيسى، وخلة إبراهيم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، فاطلب ما وراء ذلك، فإن عنده فوق ذلك أضعافا مضاعفة، فإن سكنت إلى ذلك حجبك به. وهذا هو بلاء مثلهم في مثل حالهم؛ لأنهم الأمثل فالأمثل بالأنبياء» [(٦٢)].

وهذا سؤال يرد على كلامه أبي يزيد:

ما الذي وراء مقام أئمة الأنبياء، أولي العزم من الرسل ؟ ! .

الذي لا نعلم سواه: أنه لا مقام في العبودية بعد مقام هؤلاء الأولياء. وما بعد العبودية إلا النزول في مقام الربوبية..؟ ! ! .

علاقة الربوبية بوحدة الأديان

لتوحيد الأديان مفهومان: خاص، وعام.

- فأما الخاص منه، فهو المتعلق بالديانات الثلاثة: اليهودية، والنصرانية، والإسلام.
- والعام متعلق بالديانات الوضعية والسماوية كليهما، ولا يستثنى منه إلا الإلحاد.

فعلاقة الربوبية بالمفهوم الخاص تتبدى من: معرفة أن الربوبية هي: الإيمان بوجوده الله تعالى، وبأنه خالق، مالك، مدبر. وهذا المعنى يؤمن به أتباع الديانات السماوية، ويجعلونه مقصدا ومطلبا عاليا، وبهذا يكون نقطة جمع بينهم صحيحة، يلتقون عليها.

==

قال ابن تيمية: ليس من كلام النبي ﷺ، ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف، الفتاوى ٣٧٦/١٨، وانظر: حاشية (٧) في: درء تعارض العقل والنقل ٥٠٧/٨.

تبعه على هذا الحكم الزركشي وابن حجر. انظر: تمييز الطيب من الخبيث ص١٤٢

وقال الألباني: «لا أصل له». السلسلة الضعيفة ٩٦/١ (٦٦)

وقال الدكتور أنور أبو خزام: «لم نعثر على إسناد لهذا الحديث القدسي». معجم مصطلحات الصوفية ص١٧٥، حاشية (٢)، وانظر كلام ملا علي القارئ في تصحيحه لمعناه في كشف الخفاء ١٣٢/٢.

(٦٢) قوت القلوب، أبو طالب المكي ٨٣/٢.

لكن بمجرد هذا الاجتماع لا تحصل الوحدة؛ بمعنى المساواة بين دينهم والإسلام.

فالإسلام مع كونه يرى توحيد الربوبية مقصدا ومطلبا عاليا، لكنه لا يجعل من هذا سببا للوحدة مع أهل الكتاب؛ لأن المقصد الأول والغاية عنده هي: توحيد الألوهية أو العبودية.

فلو وحدوه في العبودية، التقوا مع الإسلام وتوحدوا مع المسلمين؛ لأنهم حينئذ يكونوا مسلمين.

إنما قد تحصل الوحدة، إذا جعل من الربوبية غاية أولى، ومقصدا ومطلوبا أول..؟ !!.

وكيف يكون ذلك ؟ .

يكون ذلك: إذا صارت الغاية الأولى، هي: توحيد الربوبية. فحينئذ تتعلق الموالاة والمعاداة به، فإذا ما نظر - هذا الذي جعل توحيد الربوبية غاية - في ديانات أهل الكتاب فوجدهم يقرون بهذا التوحيد، لا ينكرونه. فبأي شيء يصح له حينئذ مفارقتهم، ومعاداتهم، وهم الذين يقرون بالغاية الأولى نفسها التي يقر بها ؟ .

المعاداة والبراءة تكون على الأصول والغايات، فإذا اتفقت فالموالاة إذن، فإنه لا وجه لمعاداة من يقر بالأصل الذي تقر به، والغاية التي تؤمن بها.

وهكذا رأينا في نصوص الصوفية: تعظيما لجانب الربوبية، وتقديما له على العبودية، ثم توهينا لجانب العبودية. مما دل على أنها الغاية الأولى، والمقصد الأول عند المتصوفة.

وبذلك خطو خطوة إلى نحو وحدة الأديان، فمن خلال هذا الاتفاق في تقديم توحيد الربوبية: يمكن إذن اجتماعهم مع اليهود والنصارى في وحدة متحدة، ينظر إلى بعضهم نظرة مساواة؛ إذ الكل قد حقق هذه الغاية الأولى.

لكن قد يعترض بأن الصوفية لم يبطلوا توحيد الألوهية، وإن عظموا عليه الربوبية؟، فميزان التفريق بين المؤمن والكافر موجود، فتبطل الوحدة إذن، فكيف يحتملوا ما لم يقولوه؟!.

نعم، تقديم الربوبية لا تلزم منه الوحدة. بدليل: أن جمعا من المتصوفة لا يقولون بالوحدة، وهم يقدمون الربوبية كالحارث المحاسبي. إلا أن هذا التقديم جنوح عن الصراط، وخطوة نحو القول بالوحدة؛ أي أنه قول ممهد، قد يتجه إلى هذه النتيجة، وقد يتوقف عندها.

فإن كثرة الكلام على تعظيم الربوبية وتقديمها على العبودية، قد يفضي إلى التهوين من جانب العبودية، وهذا ما حدث، وعبر عنه المتصوفة بعبارات من مثل:

- «إياك أن تكون بالعبادة متعلقا».
- «إياكم واستحلاء الطاعات، فإنها سموم قاتلة»
- «العمل بحركات القلوب، في مطالعات الغيوب، أشرف من العمل بحركات الجوارح».

ومهما فسرت هذه الكلمات، وخرجت تخريجا ربما أنجاها من النقد، إلا أن الحقيقة أنها كلمات تحمل معها فكرة التهوين والإسقاط، ولها دور المحرض على الإعراض عن العبودية، وهذا أيضا قد حصل؛ حيث ذهب جمع من المتصوفة إلى القول بإسقاط التكاليف.[(٦٣)]

فهذا التقديم المطلق للربوبية، والتهوين من العبودية، ثم أخيرا إسقاط التكاليف: كلها ومجموعها هدم لميزان الفرق بين المؤمن والكافر. وإذا هدم الميزان فلا فرق، بل مساواة.

إذن، تقديم الربوبية على الألوهية مطلقا، وجعلها الغاية الأولى، عامل رئيس وسبب أساس للقول بالوحدة في الأديان؛ أي المساواة بين الإسلام، والنصرانية، واليهودية. قد يتخلف لعارض ما، لكن لا تجد من الصوفية أحدا يقول بالوحدة إلا وهو من القائل بتقديم الربوبية.

أما علاقة الربوبية بالمفهوم العام من وحدة الأديان: الشاملة للأديان السماوية والوضعية. فالعلاقة أضعف من النوع الأول؛ إذ المفهوم العام يشمل الوضعية، والأديان الوضعية لاتقر بالله تعالى ربا، وخالقا، ومدبرا. فالإله عندها مخلوق من المخلوقات: كالنار، والبقر، والحجر، وبوذا.. إلخ. وهكذا فهي لا تدخل تحت غطاء الربوبية، كالسماوية.

فمن أين تأتي العلاقة إذن ؟ .

العلاقة ليست مباشرة، إنما الخطوة تجر أختها، فالقول بوحدة الأديان بالمفهوم الخاص؛ أي المساواة بين الإسلام، والنصرانية، واليهودية. تصحيح لهذه الأديان، وهو باطل وكفر. والقول بوحدة الأديان بالمفهوم العام، كذلك هو باطل وكفر، لكنه أكثر كفرا؛ إذ تصحيح دين أصله صحيح سماوي منزل، حرّف وبدل لاحقا، حتى بطل: أهون من تصحيح دين ليس له سند سماوي أصلا، إنما هو من وضع الخلق. وكله باطل وكفر، لكن الباطل والكفر درجات.

---

(٦٣) الإنسان الكامل في الفكر الصوفي ص٣٧٥ .

والانتقال من كفر إلى كفر أكبر ليس عجبا، بل هو المتفق مع قانون الانحراف؛ فالانحراف جنوح عن الصراط المستقيم، وهو في أوله يكون قريبا منه، لكنه لا يلبث أن يتباعد عنه كلما تقدم وتحرك، حتى تتسع الفجوة بينهما فتكبر، ولا تزال، حتى يستحيل الالتقاء من جديد، بعد أن كان البعد بينهما يسيرا لا يذكر.

وهكذا، فإن التقديم المطلق للربوبية، وجعلها الغاية الأولى انحراف، وخروج إلى البدعة، لكنه يبقى في دائرة الإسلام، ثم قد يتباعد بالقول بوحدة الأديان السماوية، فيكون كفرا، وقد يزيد تباعدا بالقول بوحدة الأديان عموما، فيكون كفرا أكثر من الأول. وإذا ما وقف المفهوم عند حدّ، فمفاهيم أخرى كفيلة بتحريك العملية إلى جهة أكثر حدة، فمفهوم الربوبية عند التصوف يحمل إلى وحدة الأديان السماوية، ثم يقف، ثم يأتي مفهوم الوحدة في الوجود ليحمل إلى وحدة الأديان كلها، وليحمل إلى وحدة كل ما يعبده الإنسان، حتى لو لكان ملحدا، فإنه ما عبد إلا الله؛ لأن الله تعالى تجل في كل شيء، حتى في هذا الملحد، فإذا عبد فكره وهواه، فقد عبد الله تعالى.

ومن هنا كنا نجد أعيان الصوفية كثيرا ما يلتقون بالرهبان ويسألونهم عن المعرفة، وعن غيرها من المعاني والمبادئ الصوفية بقصد التعلم منهم، ولم أعثر من خلال النظر في تلك المحاورات دعوة من هؤلاء الأئمة لأولئك الرهبان للدخول في الإسلام. [٦٤]

إن توحيد الربوبية، وإن عظم شأنه، لكنه ليس هو المقصود من بعثة الرسل، وليس هو الغاية المطلوبة من العباد؛ ذلك لأمرين:

الأول: أنه فطري.

لم يحصل بالاكتساب، بل هبة من الله تعالى، حيث خلق الإنسان وفي فطرته معرفة أن العالم له خالق، مالك، مدبر هو الله تعالى.

يدل على هذا إقرار المشركين والكفار به، مع كفرهم وشركهم، كما قال تعالى:
- ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾(لقمان: ٢٥).
ولم يعرف عن أمة أنها أثبتت للعالم خالقين متماثلين، إنما بعضهما أعلى من بعض.

---

(٦٤) للاستزادة: انظر الصوفية نشأتها وتطورها ص٦١ في بيان علاقة الربوبية بالجبر والقول بوحدة الأديان.

الثاني: أنه علمي.

والمطلوب الأول، والمقصد الأكبر هو: العمل.

يدل عليه: أن مبدأ الثواب والعقاب بني على العمل، ولأجله خلقت الدنيا، والجنة والنار، كما في قوله تعالى:

- ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ (الملك: ٢).
- ﴿ وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٧٢﴾ ﴾ (الزخرف:٧٢).
- ﴿ وَقِيلَ لِلظَّٰلِمِينَ ذُوقُوا۟ مَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾ (الزمر:٢٤).

نعم العلم مطلوب، لكن بدون العمل غير مفيد.

فبان بهذا: أن توحيد الربوبية، لا نقول ليس هو مهم، كلا، لكنه لا يكفي وحده، إذا لم يتمم بالألوهية أو العبودية. الذي يتوفر فيه الشرطان المفقودان في توحيد الربوبية، وهما: الاكتساب، والعمل. فالعبودية أو توحيد الإلهي أمر مكتسب، ومن هنا فليس كل الناس اكتسبوه، بل كثيرون أعرضوا عنه؛ إذ كان في دائرة الاختيار. وهو كذلك عمل.

وبهذين صار ميزانا للتفريق بين الناس، فمن أتى به فهو مؤمن، وإلا فكافر.

ولأنه هو المطلوب الأول، فإن الرسل به بعثت، كما قال تعالى:

- ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ﴾ (النحل: ٣٦).
- ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾ ﴾ (الأنبياء: ٢٥).

وبه قامت الرسل، وجاهدت، وانقسم الناس إلى فريقين، فمن اتبعهم فهو مؤمن، وإلا فلا.

وبهذا يعلم خطأ الصوفية في غلوهم في الربوبية، بجعلهم إياه المطلوب الأول والغاية الأولى.

٤ـ الجبــر.

مما يتعلق بالربوبية نظرية «الجبر»، فمن نظر إلى فعل الله تعالى، وأهمل النظر إلى فعل العبد بالكلية، فقد وقع في الجبر.

والربوبية أفعال الله تعالى، والعبودية (= الألوهية) أفعال العباد؛ بإفراد الله تعالى بالعبادة.

وطائفة من الصوفية استغرقوا في الربوبية، وأهملوا العبودية، فوقعوا في الجبر من ثم، فإنهم قرروا: أنه ليس في الوجود إلا الله فعلا.

ومنه توصلت طائفة منهم إلى: أنه ليس في الوجود إلا ذاته.

ولما كانوا لا يرون في الوجود إلا فعل الله تعالى، وفعل غيره سرابا، وقعوا في الجبر. فلا فعل للعبد، بل هو مجبور كالشجر في مهب الريح، والريشة في جناح الطائر.

فقد واقعوا ذرائع حملتهم إلى اعتقاد الجبر:

منها استغراقهم التام في الربوبية، بما ينقص عنايتهم بالألوهية.

ومنها: أن الفكر الصوفي ينظر لوحدة الوجود.

فالفكر الصوفي يقرر: أنه لا موجود على الحقيقة إلا الله.

وهكذا فإن الأفعال كلها، هي فعل الله، ليس على معنى أن الله خلقها في العباد، بل على معنى أنه حل في العباد واتحد بهم، أو أنه لم يفترق عنهم أصلا، ومن هنا فأفعالهم هي أفعاله، وهو المحرِك والمحرَك، وهو الخالق وهو المخلوق .

فالفكر الصوفي يميل إلى القول بالجبر لأمور:

- الأول: نظره إلى أفعال الله خاصة، والسعي إلى تحصيل المعرفة والبقاء بها، حتى لا يرى إلا فعل الله في الوجود، كما في بعض مراتب الفناء.
- ثانيا: قوله بالوحدة في الوجود، وأن الوجود الحقيقي لله تعالى، وأن الله حال في مخلوقاته، فكل فعل للمخلوق فهو فعل الله حقيقة، ولا يد للعبد فيها ولو على سبيل التبع.

فالفرق بين كون الفاعل هو الله مع عدم الحلول، وكونه هو الفاعل مع الحلول، أن فعل العبد في الأول على سبيل التبع، ليس فيه استقلالية مطلقا، وأما في الثاني ففعله هو فعل الله جملة وتفصيلا، ليس للعبد أدنى فعل ولو تبعا.

- ثالثا: أن كثيرا منهم يتبع المنهج الأشعري كالقشيري والغزالي، قد حكى المعيبري أن عقيدتهم هي عقيدة أبي الحسن الأشعري، [٦٥] والأشاعرة يميلون إلى الجبر. قال ابن رشد:

---

(٦٥) سراج القلوب وعلاج الذنوب لأبي على المعيبري، هامش قوت القلوب ١/٢٦٩.

«وأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين [بين الجبرية والقدرية]، فقالوا: أن للإنسان كسبا، وأن المكتسَب به والمكتسِب مخلوقان لله تعالى، وهذا لا معنى له. فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه، فالعبد ولابد مجبور على اكتسابه»[٦٦].

وهذا عامل مساعد لا أصلي في نظري، فالتصوف في أصله جبري، وإن لم يتصل بفكر وعقيدة الأشعرية.

طرف من أقوالهم في الجبر

- قال الواسطي: «الرضا والسخط نعتان من نعوت الحق، يجريان على الأبد بما جريا به في الأزل، يظهر الوسمين على المقبولين والمطرودين، فقد بانت شواهد المقبولين بضيائها عليه، كما بانت شواهد المطرودين بظلمتها، فأنى تنفع مع ذلك الألوان المصفرة، والأكمام المقصرة، والأقدام المنتفخة؟»[٦٧].

في أول الكلام: أن الله قد ميز بين المقبولين والمطرودين منذ الأزل، وهم على ذلك إلى الأبد، فلا يتغير شيء. فهذا إن عدنا به إلى الإيمان بالقدر، فهو حق، فقد فرغ الله تعالى من عباده، لكن آخر الكلام في التقليل من نفع الطاعة، بقوله عنها: «فأنى تنفع مع ذلك الألوان المصفرة، والأكمام المقصرة، والأقدام المنتفخة؟ »، يميل بالمعنى إلى الجبر؛ فإذا فرغ من الحكم على العباد، فما نفع الطاعة منهم إذن ؟ .

- قال أبو عثمان المغربي: «الخلق قوالب وأشباح، تجري عليهم أحكام القدرة الإلهية»[٦٨].

فالقالب يأخذ شكله ممن قولبه، والشبح خيال لا حقيقة له، فالخلق كذلك، لا يملكون من أمرهم شيئا، إلا التشكل وفق الصورة التي رسمتها لهم أحكام القدرة الإلهية. فهي جبرية.

- قال الجنيد للشبلي: «لو رددت أمرك إلى الله لاسترحت. فقال الشبلي: يا أبا القاسم!، لو رد الله أمرك إليك لاسترحت. فقال الجنيد: سيوف الشبلي تقطر دما»[٦٩].

---

(٦٦) مناهج الأدلة لابن رشد ص١٢١.

(٦٧) طبقات الصوفية ٣٤، وفي اللمع ينسبها إلى أحمد بن عطاء.

(٦٨) الرسالة للقشيري.

(٦٩) طبقات الصوفية ٣٤٣.

أي لا تملك من أمرك شيئا، وهو نص يحتمل معنى الجبر، ويحتمل ما دون ذلك: أن مشيئة الله نافذة، فوق مشيئة العبد. والنص المحتمل لا يعول عليه كثيرا إذا انفرد، لكن مع توارد النصوص واجتماعها في المعنى الواحد، يمكن أن يكون ذو دلالة على المعنى المقصود.

- قال الحلاج: «لما كان الله تعالى أوجد الأجسام بلا علة، كذلك أوجد فيها صفاتها بلا علة، وكما لا يملك العبد أصل فعله، كذلك لا يملك فعله»[٧٠].

قول: «العبد لا يملك أصل فعله». هذا مفهوم في ضوء مشيئة الله النافذة، فهو الذي يحرك إرادة العبد، كونه يملك القلوب. لكن نفي ملكه لفعله أيضا، يوحي بالجبر؛ لأن العبد يملك الاختيار؛ أن يفعل أو لا يفعل. فإذا كان لا يملك حتى فعله. فهذا هو الجبر، وبه يمكن أن يكون التفسير الأرجح لهذا.

وفي كل حال، فهذه النصوص تشير إلى ناحية الجبر، أكثر من إشارتها إلى قدرة العبد على الاختيار، وإثبات المشيئة له، وبهذا يميل المعتقد والمتبع لمثل هذه النصوص إلى جهة الجبر، فتكون وسيلته إلى اعتناق هذا المذهب، ولو لم يقصد أصحابها هذا المعنى بالخصوص، إنما المشيئة الإلهية المهيمنة النافذة: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الإنسان: ٣٠).

هذا مع أن بعضهم لا يستبعد منه إرادته، خصوصا أولئك يؤمنون بالفكر الصوفي كما هو في حقيقته، ومن هؤلاء الحلاج القائل:

ما يفعل العبد والأقدار جارية	عليه في كل حال أيها الرائي ؟
ألقاه في اليم مكتوفا وقال له:	إياك إياك أن تبتل بالماء[٧١]

العلاقة بين الجبر والوحدة في الأديان

الإنسان إذا كان مجبورا على فعله.. فحينئذ كيف يؤاخذ على فعل الله فيه ؟ .

وكيف يحاسب على عقيدته التي حصلت فيه دون فعله ؟ .

(٧٠) طبقات الصوفية ٣١١.

(٧١) ديوان الحلاج ص٢٦.

وإذا كان الوجود هو الله، والأفعال هي فعل الله، وليس لأحد فعل إلا على سبيل التبع، فكيف يقال هذا مؤمن وهذا كافر، والأمر والوجود واحد؟ .

فكل اعتقاد يعتقده الناس إذن، إنما هو من فعل الله فيهم، فمن هذه الناحية فلابد أن تكون الأديان كلها مقبولة، واحدة لا فرق بين دين ودين.

وإذا كان فعلهم من واحد وهو الله، فدينهم إذن، وإنما يختلف بالتنوع والتعدد.

- «فوحدة الوجود جبرية صارمة، هيمنت على الوجود كله، وتعطلت معها إرادة الإنسان، وتوقف تفكيره، وامتنعت التفرقة بين الخير والشر، والتمييز بين الثواب والعقاب، وسقطت قيمة الإلزام الخلقي، وارتفعت المسئولية الأخلاقية، بزوال ركنيها الأساسيين: العقل، وحرية الاختيار»[(٧٢)].

وقد كانت هذه حجة المشركين على شركهم؛ أي أن الله لما جبرهم، دل على رضاه.

- قال الله تعالى: ﴿ سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا ﴾ (الأنعام: ١٤٨) [(٧٣)].

٥ـ الرضا

الرضا في بدايته مقام مكتسب، وفي نهايته من جملة الأحوال والمواهب، كما رجح القشيري، [(٧٤)] وفي هذا المقام خرج الصوفية بآراء تدعم القول بوحدة الأديان، ولو بالوسيلة.

- قال الهروي: «الرضا: اسم للوقوف الصادق حيث ما وقف العبد، لا يلتمس متقدما ولا متأخرا، ولا يستزيد مزيدا، ولا يستبدل حالا، وهو من مسالك أهل الخصوص، وأشقها على العامة»[(٧٥)].

نص محتمل، لو أخذ على ظاهره، فعليه ملاحظة؛ حيث يجعل الرضا، الوقوف عند حد، دون التماس التقدم أو التأخر، أو الزيادة، أو التبديل.

---

(٧٢) ابن تيمية والتصوف ص٣٢٣، وانظر: ص٣٤٦.

(٧٣) انظر: التفسير

(٧٤) الرسالة ٢/٤٢١.

(٧٥) منازل السائرين، منزلة الرضا.

فهذا الحد إذا كان دنيويا، فمفهوم وليس عليه ملحظ يخص البحث الذي نحن فيه، وهو الجبر. أما الديني، فالمقصود بالعبادة التقدم والزيادة، والتبديل من الحسن إلى الأحسن، ومن السيء إلى الحسن، فالوقوف في هذا عند حدٍّ، غير مطلوب، بل مذموم شرعا.(٧٦)

وقد ذكر ابن القيم، في شرحه لهذه الجملة، هذين الاحتمالين معنى لها، ولم يذكر سواهما من معنى يؤيد فكرة وحدة الأديان، ويبدو أن الاحتمالات لا تفيد هذا المعنى إلا بتكلف.

وللصوفية نصوص في الرضا تتفق مع معاني الوحي المنزل، فعن النصراباذي أنه قال: «من أراد أن يبلغ محل الرضا، فليلزم ما جعل الله رضاه فيه»(٧٧).

- وقول القشيري نفسه: «فالواجب على العبد أن يرضى بالقضاء الذي أمر بالرضا به؛ إذ ليس كل ما هو بقضائه يجوز للعبد أو يجب عليه الرضا به، كالمعاصي وفنون محن المسلمين».(٧٨)

كما ورد قريب من هذا عن أبي طالب المكي، والغزالي، تبعهما الدباغ.(٧٩)

غير أنا نجد نصوصا أخرى عديدة، تقرر معاني تعد جديدة على المسلمين، وغريبة بعض الشيء؛ إذ فيها محاولة تحصيل الرضا عن كل ما يقع في العالم، من خير وشر، باعتبار الإرادة الكونية الشاملة، والنظر إلى أنها من عند الله تعالى، فيجب الرضا والقبول بها إذن.

- قال أبو بكر بن طاهر: «الرضا: إخراج الكراهية من القلب، حتى لا يكون فيه إلا فرح وسرور»(٨٠).

ظاهر المعنى: أنه سرور وفرح مطلق كلي، بكل شيء في هذه الحياة. وأشياء الحياة

(٧٦) انظر: مدارج السالكين ١٨٧/٢-١٨٨.

(٧٧) الرسالة ٤٢٣/٢.

(٧٨) الرسالة ٤٢٢/٢.

(٧٩) انظر: قوت القلوب/ مقام الرضا، الإحياء/ الرضا ٣٦٢/٤، مشارق أنوار القلوب ٧٧.

(٨٠) طبقات الصوفية ٣١١.

متناقضة، فيها الخير والشر، فيها الكفر والإيمان، والطاعة والمعصية. وهذا نصه: «حتى لا يكون فيه إلا..»، وهذا حصر؛ لأنه جاء بعد نفي واستثناء، والاستثناء في سياق النفي يعمّ.

فهل قصد الإطلاق، أم خانه الأسلوب فأراد غلبة السرور والفرح لا مطلقه ؟ .

نجد توضيحا لجانب من هذا المعنى، في معرض إجابة رابعة عمن سألها عن الرضى، فتقول:

- «إذا سرته المصيبة كما سرته النعمة»، والسلمي يوافقها على هذا المعنى.[٨١]

وقد جعل الطوسي هذا النوع من الرضا – السرور بكل شيء؛ بالنعمة والنقمة - في الدرجة الأولى من مقام الرضا، بينما جعله الهروي الدرجة الثانية.

- قال الطوسي: «إسقاط الجزع، حتى يكون قلبه مستويا لله عز وجل فيما يجري عليه من حكم الله، من المكاره والشدائد والراحات، والمنع والعطاء»[٨٢].

- قال الهروي: «الرضى عن الله، وبهذا نطقت آيات التنزيل، وهو الرضى عنه في كل ما قضى وقدر. وهذا من أوائل مسالك أهل الخصوص. ويصح بثلاث شرائط: باستواء الحالات عند العبد. وبسقوط الخصومة مع الخلق. وبالخلاص من المسألة والإلحاح».[٨٣]

ثم إنهم قد ذهبوا إلى معنى أبعد من ذلك، فأمرو بترك الذكر والدعاء، كيما يكتمل الرضا.

- قال الشبلي بين يدي الجنيد: «لا حول ولا قوة إلا الله». فقال الجنيد: «قولك ذا ضيق صدر، وضيق الصدر لترك الرضا بالقضاء». فسكت الشبلي[٨٤].

- ويحكي الغزالي أن صوفيا ضاع له ولد صغير، فقيل له: «لو سألت الله في أن يرده عليك. فقال: اعتراضي عليه فيما قضى أشد علي من ذهاب ولدي»[٨٥].

- قال ابن الدباغ: «فلذلك امتنع بعضهم من الدعاء اكتفاء بالعلم بالحال»[٨٦].

---

(٨١) درجات المعاملات ص١٧٣، المقدمة في التصوف ٣٢٦.

(٨٢) اللمع ص٨٠.

(٨٣) المنازل ص٥٢.

(٨٤) الرسالة ٤٢٥/٢.

(٨٥) الإحياء ٣٦٨/٤.

(٨٦) مشارق أنوار القلوب ٧٧.

ولابن تيمية تخريج لقول الجنيد قال فيه: «وكان الجنيد رضي الله عنه سيد الطائفة، ومن أحسنهم تعليما وتأديبا وتقويما، وذلك أن هذه الكلمة هي كلمة استعانة، لا كلمة استرجاع. وكثير من الناس يقولها عند المصائب بمنزلة الاسترجاع، ويقولها جزعا لا صبرا.

فالجنيد أنكر على الشبلي حاله، في سبب قوله لها؛ إذ كانت حالا ينافي الرضا، ولو قالها على الوجه المشروع لم ينكر عليه»[٨٧].

وليس المقصود البحث في قصد الجنيد، إنما بيان أن هذه الجملة ظاهرة الاحتمال في ترك الدعاء، فتكون مادة لأرباب هذا التوجه، فكم من كلمة أصحبت وسيلة لمعاني أخرى.

ثم إن الحوقلة للاستعانة، كما ذكر الشيخ، ومن المشروع الاستعانة به تعالى على المصائب.

ولم يتوقف الصوفية عند الكف عن الدعاء، بالاتكال على الرضا، بل صاروا إلى أنه ترك سؤال فضل الآخرة؛ من دخول الجنة، والنجاة من النار.

- نقل القشيري عن الداراني قوله: «الرضا أن لا تسأل الله الجنة، ولا تستعيذ به من النار»[٨٨].
- قال الداراني: «لو أدخلني النار، لكنت بذلك راضيا»[٨٩].
- ويقول: «قلت: قد نلت من كل مقام حالا، إلا الرضا، فما لي منه إلا مشام الريح. وعلى ذلك: لو أدخل الخلائق كلهم الجنة، وأدخلني النار، لكنت بذلك راضيا»[٩٠].
- والنوري يعبر عن درجة ربما هي الأعلى، بقوله: «لو كنت في الدرك الأسفل من النار، كنت أرضى ممن هو في الفردوس الأعلى»[٩١].
- ابن تيمية يطعن في نقل القشيري الأول عن الداراني، ويثبت الثاني.. فيقول: «فهذا الكلام مأثور عن أبي سليمان بالإسناد [= الثاني]، ولهذا أسنده القشيري من طريق شيخه أبي

---

(٨٧) الاستقامة ٢/٨٠-٨١.

(٨٨) الرسالة ٢/٤٢٥، الاستقامة ٢/٨٥.

(٨٩) الرسالة ٢/٤٢٦، الإحياء ٤/٣٦٨.

(٩٠) الإحياء ٤/٣٦٨.

(٩١) المقدمة في التصوف ص٣٢٦، ضمن تسع رسائل للسلمي.

عبدالرحمن، بخلاف تلك الكلمة [= الأول] فإنها لم تسند عنه، فلا أصل لها عن الشيخ أبي سليمان»[(٩٢)].

سواء صحت أم لا، فهي من تراث التصوف، المتناقل في كتب التصوف، والمتصوفة يقرءونها كذلك، ويتناقلونها باعتبارها مقامات في الرضا، فتنتج أجيالا متصوفة تؤمن بهذا المقام. لقد عُزِل هذا النص عن قائله، فصار تراثا للمتصوفة، في كل حال، فلا فائدة من البحث في صحته أو ضعفه، فتضعيفه لن ينقي كتب الصوفية منه، فتأثيره لا يزال حيا.

ثم إن النص الثاني، الذي لم يطعن فيه ابن تيمية بشيء، هو في معنى هذا الأول الذي طعن فيه، فمن عزم على الرضى، حتى لو ألقي في النار، هو قريب من ترك سؤال الجنة والاستعاذة من النار، فعزمه يعني عدم مبالاته التامة بالنار، وهذا يهيء لترك الاستعاذة منها، وليس بلازم، لكنه يهيئ ويقرب.. ليس بلازم، لأن المعنيين ليسا مطابقين، وهذا ما نبه إليه ابن تيمية بقوله:

«وتلك الكلمة التي قالها أبو سليمان، مع أنها لا تدل على رضاه بذلك، ولكن تدل على عزمه بالرضا بذلك، ونحن نعلم أن ذلك العزم لا يستمر بل ينفسخ، وأن مثل هذه الكلمة تركه أحسن من قولها، وأنها مستدركة كما استدركه دعوى سمنون ورويم وغير ذلك.

فإن بين هذه الكلمة وبين تلك فرقا عظيما، فإن تلك الكلمة مضمونها: أن من سأل الله الجنة، واستعاذه من النار لا يكون راضيا، وفرق بين من يقول: أنا إذا فعل بي كذلك كنت راضيا. وبين من يقول: لا يكون راضيا إلا من لا يطلب خيرا، ومن لا يهرب من شر»[(٩٣)].

علاقة الرضا بالوحدة في الأديان .

هنا بذرة من بذور وحدة الأديان، ظهرت في مثل قول الداراني والنوري..

فعدم التفريق بين كون المرء في الجنة والنار، أو حتى في الفردوس الأعلى، أو في الدرك الأسفل من النار، والرضا بذلك جميعا.

---

(٩٢) الاستقامة ٨٤/٢، ٨٥.

(٩٣) الاستقامة ٩٤/٢.

وتفضيل النار على الجنة، مادام المحبوب هو الذي اختار له ذلك..

مما يلغي الفرق بين مبدأ الثواب والعقاب، ويلغي مبدأ التمييز بين المسلم والكافر، بل ودين الإسلام ودين الكفار، فلا نعيم ولا عذاب، فالكل راض ما دام هذا هو فعل المحبوب، فأهل النار راضون، وأهل الجنة راضون، فالأمر واحد، مادام أن الله قد رضي ذلك لهم.

وعلى ذلك فإن الكافر إذا دخل النار، فإنه من أسباب سعادته، ؛ لأنه لا يدخل النار إلا برضى الله عن دخوله، فلو لم يرض عن دخوله لما أدخله، فهو قد رضي لأهل الجنة الجنة، ورضي لأهل النار النار .

وربما من دخل النار، فهو أرضى وأحسن حالا ممن دخل الجنة.

وإذا كان كذلك، فأي فرق بين المؤمن والكافر، وإنما علم التمييز بينهما، بما يناله المؤمن من الثواب والنعيم في الجنة، وما يناله الكافر من العقاب والعذاب في النار؟ .

فإذا انقلب من في النار، وهو في الدرك الأسفل، راضيا أكثر رضى ممن هو في الفردوس الأعلى، فحينئذ ينتفي الفرق بين الأديان.

وإذا كان الذي في النار يرضى وينتعم كما يتنعم أهل الجنة - وقد صرح ابن عربي وغيره بنعيم أهل النار كما سيأتي- فأي فائدة حينذاك في الدعوة إلى الإسلام، والدخول في الإيمان، والتحذير من الموت على عبادة الأوثان، والتخويف بالنيران، والكل راض ؟ .

وسواء قصدوا ذلك أم لا، فإن كلامهم لا يفهم إلا على هذا النحو.

ثم إنه جاءتنا نصوص توضح أن هذا هو المفهوم الذي ينشدونه.

- قال أبو عمرو الدمشقي: «استحسان الكون على العموم دليل على صحة المحبة، واستحسانه على الخصوص يؤدي إلى فتن وظلمات»[٩٤].
- قول الواسطي: «كائنات محتومة، بأسباب معروفة، وأوقات معلومة، اعتراض السريرة عليها رعونة»[٩٥].

---

(٩٤) طبقات الصوفية ص٢٨٨.

(٩٥) طبقات الصوفية ص٣٠٤.

فالرضا بما يحصل عموما من كفر وإيمان، دليل على صحة المحبة؛ لأن الكل حادث عن أمر الله، وأما إذا قصر لاستحسان والرضا على الخصوص؛ فلم يستحسن إلا الخير والإيمان، واعترض على الكفر والشر وسخط عليه، فإنه يؤدي إلى فتن وظلمات، لما فيه من التقاطع بين المؤمنين والكافرين والجهاد وذهاب الأموال والأنفس .

وهكذا الرضا كان عند الصوفية، من بذور القبول لجميع الأديان والملل.

المبحث الثاني

تقريرات المتصوفة لفكرة وحدة الأديان

تمهيد

تلك هي القضايا الرئيسة التي ولدت فكرة وحدة الأديان، وكانت ركائز لها، ولم تظهر عند الأولين بوضوح، لكنها عند المتأخرين تبلورت وقامت على أنقاض التدين بدين واحد.

وقد لاحظنا أن تلك القضايا صدرت وانطلقت منذ العهد الأول للصوفية، وبذلك نعلم أن هذه الفكرة كانت لها نوع قبول عند الصوفية، تمثل شيء من ذلك، في إقبالهم على التعلم، وأخذ مبادئ ومفاهيم: المعرفة، والمحبة، والمجاهدة من الرهبان. من: نصارى، وبوذيين، ومجوس، وغيرهم.[٩٦]

وقد وصلنا نص عن الصوفي العريق البسطامي يؤيد هذا، وهو الذي اشتهر بالصراحة، كما اشتهر الشبلي والحلاج دون غيرهم، ممن آثروا الكتمان طلبا للسلامة.

- فقد اجتاز مقبرة لليهود فقال: «معذورون». ثم اجتاز مقبرة للمسلمين، فقال: «مغرورون». ثم

(٩٦) انظر: نشأة التفكير الفلسفي ٣/١٧٩.

قال يخاطب الله تعالى: «ما هؤلاء حتى تعذبهم، حطام جرت عليهم القضايا اعف عنهم»[97].

فهذه القصة تحمل في طياتها من معاني الوحدة، فقد اعتذر لليهود وهم كفار، وهذا ما سوف نراه من كلام ابن عربي ومن وافقه، من الاعتذار لكل من عبد غير الله تعالى، أنهم ما عبدوا غيره إلا لظنهم الألوهية في تلك المعبودات.

ثم وصف المسلمين بالغرور، وهكذا قال ابن عربي وغيره؛ كونهم (= المسلمين) قصروا عبادتهم على الواحد سبحانه، ولم يعبدوه في كل شيء، ثم ظنوا أنهم على حق وغيرهم على باطل، وهذا هو سبب غرورهم.

ثم علل موقفه هذا، بأن هؤلاء الكفار مجبورون بما كتب عليهم، فهو يطلب العفو لهم. في هذا يخالفه من بعده كابن عربي، فابن عربي وغيره لا يطلبون العفو للكفار؛ لأنهم بنظرهم غير عاصين، حيث داروا مع القضاء الكوني، فالرحمة تعمهم وتشملهم كما تشمل المؤمنين.

هذا نوع تطور حصل في هذه الفكرة، من جهة الظهور والتقرير، لا من جهة النشوء والابتداء، فنص أبي يزيد لا يدل على أنه يؤمن إيمانا عميقا بوحدة الأديان، ولذا يجادل ربه في اليهود ويطلب لهم العفو.

فهو إذن يعلم أن ثمة فرقا بين المسلمين والكافرين، لكنه مع ذلك يكره هذا الفرق، ويراه باطلا يجب أن يزول، ومن هنا يعاتب ربه في الكفار، ويطلب العفو عنهم.

لكن هذا الموقف من أبي يزيد المتردد، بين قناعته القاضية بعدم التفريق بين الأديان، وبين معرفته بأن الله فرق بينها، لا يلبث أن يزول عند المتأخرين، ويصبح الأمر واحدا.

فالمتأخرون كان لهم دور بارز جدا في تقرير الفكرة والتدليل لها، وإذا كانت بعض الأفكار الصوفية الخطيرة، كمفهوم الولاية والوحدة في الوجود، قد ظهرت وتقررت منذ القرون الأولى بوضوح، فالوحدة في الأديان لم تكن كذلك.

---

(٩٧) اللمع ٤٧٣.

بل الواضح منها تلك القواعد التي تقررها وتقوم عليها، أما القول بأن الدين واحد، والناس جميعهم عابدون لله تعالى، مهما اختلفت معبوداتهم، فهذا غير مشهور - في حدود بحثي - كما هو في الولاية والوحدة، إلا من نص هنا، أو هناك، كمثل ما ورد عن الحلاج:

يروي عبد الله بن طاهر الأزدي قال: «كنت أخاصم يهوديا في سوق بغداد، وجرى على لفظي أن قلت له: يا كلب! . فمرّ بي الحسين بن منصور، ونظر إلي شزرا، وقال: لا تنبح كلبك. وقال: يا بني! ، الأديان كلها لله، شغل بكل دين طائفة، لا اختيارا فيهم، بل اختيارا عليهم، فمن لام أحدا ببطلان ما هو عليه، فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية، والقدرية مجوس هذه الأمة[٩٨]. واعلم أن اليهودية، والنصرانية، والإسلام وغير ذلك من الأديان، هي ألقاب مختلفة، وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغير، ولا يختلف، ثم قال:

تفكرت في الأديان جدا محققا ... فألفيتها أصلا له شعب جما
فلا تطلبن للمرء دينا فإنه ... يصد عن الوصل الوثيق وإنما
يطالبه أصل يعبر عنده ... جمي المعالي والمعاني فيفهما»[٩٩]

واعتقاد الحلاج بوحدة الأديان ليس غريبا ولا بعيدا؛ إذ هي من لوازم الاعتقاد بوحدة الوجود، كما تقدم.

جاء في مقدمة شرح ديوان الحلاج للدكتور كامل الشيبي، رواية يرويها قس سرياني عراقي مقيم في باريس، يدعي دهان الموصلي. يقول هذا القس: «إن المستشرق لويس ماسنيون كلفه في ربيع ١٩٥٣ بإقامة قداس خاص على روح الحسين بن منصور الحلاج، في البيعة التي يشرف عليها في العاصمة الفرنسية، يوم ذكرى وفاته. ويذكر الموصلي أنه دهش لطلبه، وذكّره بأن الحلاج مسلم. فقال ماسنيون: الحلاج رجل روحاني، وإن فوارق الأديان لا يحسب لها حساب في حالته»[١٠٠].

(٩٨) يشير إلى نص الأثر الوارد عند أبي داود وغيره عن ابن عمر، وتمامه: «إن مرضوا فلا تعودهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم». حسن الألباني في صحيح الجامع الصغير رقم ٤٤٤٢.

(٩٩) أخبار الحلاج ص١٢٦.

(١٠٠) انظر: نقلا عن: «الصوفية نشأتها وتطورها»، المقال الذي كتبه جهاد فاضل في مجلة الحوادث/ عدد١٤٢٠.

ولعل سبب قلة عناية المتصوفة - المتقدمين المتحققين - بفكرة وحدة الأديان، أن فكرة الولاية لها مستند شرعي، والوحدة في الوجود تشتبه بالوحدة في الشهود، فأمكن التصريح بهما، أما القول بأن الدين واحد، والكل عابد لله تعالى، مهما عبد، فهو من الباطل الظاهر من كل وجه، وليس عليه دليل، ولو على سبيل الشبهة.

فكان أن اكتفى - من كان له عناية وقصد - بالتنصيص على أصول الفكرة وذرائعها، من: ربوبية، وجبر، ورضا، وحب أزلي. فإذا أتى من بعدهم، استعانوا بها على تأصيل الفكرة، المنسجمة مع المبدأ الصوفي؛ كونه يقبل بوحدة الوجود، وهذا ما حصل.

لذا سندرس هذا الفكرة كيف تبلورت وظهرت عند المتأخرين من خلال الأفكار التالية:

١- المعبود الواحد.

٢- التدين بكل دين.

٣- مآل الكل إلى الإيمان والنعيم.

طرق تقرير فكرة وحدة الأديان

لم يكن الصوفية وهم يقررون هذه الفكرة، وكثيرا من أفكارهم، يخاطبون عقلا سويا، بل كانوا مغربين جدا، فمن البداهة أن يكتشف المرء خطأهم؛ فقد ساووا بين الخير والشر، والإيمان والكفر، والليل والنهار .. ساووا بين النقيضين؛ الذين لا يجتمعان ولا يرتفعان.

فقد ذهبوا إلى استصواب آراء جميع الناس في اعتقاداتهم، وخطؤوا من حصر عقيدته في شيء معين وجهلوه، وقد ترتب على ذلك هدم الشرائع السماوية، وذم الرسالات والرسل، والحكم بالنجاة لإبليس وفرعون، وكل من شهد له بالنار في الآخرة.

فهم يقررون أن المعبود واحد، وأن الكل مآله إلى الإيمان، وأن الكل سينعم في الآخرة، فأهل الجنة نعيمهم في الجنة، وأهل النار نعيمهم في النار.

وإذا درسنا هذه الأفكار سيتبدى لنا مدى تجاوز الصوفية لحدود المعقول، فلننظر إذن.

١ـ المعبود واحد

يتخذ الصوفية من فكرتي: التجلي الإلهي في الكون. (= فكرة صوفية خالصة، أثر

عن القول بوحدة الوجود). والقضاء الكوني. (= إرادة إلهية). لتقرير: أن المعبود واحد، هو الله تعالى، فمهما عبد الناس، فما عبدوا سوى الله تعالى. يقول ابن عربي:

«ومن ذلك حب الجمال، هو نعت إلهي، ثبت في الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: (إن الله جميل يحب الجمال)[١٠١]، فنبهنا بقوله: (جميل) أن نحبه، فانقسمنا في ذلك على قسمين:

فمنا من نظر إلى جمال الكمال، وهو جمال الحكمة، فأحبه في كل شيء؛ لأن كل شيء محكم، وهو صنعة الحكيم.

ومنا من لم تبلغ مرتبته هذا، وما عنده علم بالجمال إلا هذا الجمال المقيد، الموقوف على الغرض، وهو في الشرع موضع قوله: (اعبدالله كأنك تراه) [١٠٢]، فجاء بكاف الصفة، فتخيل هذا الذي لم يصل إلى فهمه أكثر من هذا الجمال المقيد، فقيده به، كما قيده بالقبلة، فأحبه لجماله، ولا حرج عليه في ذلك، فإنه أتى بالمشروع له على قدر وسعه، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها».[١٠٣]

فجعل من أحب الله في كل شيء، وعبده في كل شيء، رفيع المرتبة في معرفة الله تعالى، ومن أحبه وعبده في ذات واحدة، هي ذات الإله الحق، لا الوجود كله، وجعل قبلته إلى الكعبة وحدها، لا إلى كل وثن وصنم ومعبود: في مرتبة أدنى.. قليل الفهم والعقل.. صاحب وهم وتخييل، لا حقيقة وعلم، لكنه على كل حال معذور فيما فعل، حين جعل إلهه ومعبوده هو الله فحسب، وقيد قبلته بقبلة واحدة فحسب، مادام قد استفرغ جهده وطاقته.

والحقيقة عند ابن عربي والفكر الصوفي: أن كل عابد فما عبد في الحقيقية سوى الله سبحانه؛ لأن يتجلى في كل صورة، أو يحتجب خلف كل صورة..

فمن عرف ذلك فهو من العارفين، وهم أصحاب القسم الأول.

ومن لم يعرف وانحجب بالمحل، ولم يدرك أنه في الحقيقة إنما يحب الله تعالى ويعبده في كل صورة، فهو من العوام أصحاب القسم الثاني.

---

(١٠١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: تحريم الكبر وبيانه، عن ابن مسعود ٩٣/١.

(١٠٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: سؤال جبريل، من حديث عمر ٢٧/١.

(١٠٣) الفتوحات المكية ٣٤٥/٢.

ويدلل على ذلك: أنه كل عابد ما عبد معبودا، إلا لأنه تخيل فيه الألوهية، ولولا ذلك ما عبده، والله يقول: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ (الإسراء: ٢٣)، فيجعل القضاء قضاء كونيا، أي كل عابد فما عبد إلا الله؛ لأن الله هو الذي قضى ذلك وقدره، فلا مفر، يقول: «فالعالم كله محب ومحبوب، وكل ذلك راجع إليه، كما أنه لم يعبد سواه، فإنه ما عُبد من عُبد، إلا بتخيل الألوهية فيه، ولولاها ما عبد، يقول تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ الإسراء: ٢٣)».[(١٠٤)]

ومثل هذا يقوله معاصره شاعر الفرس جلال الدين الرومي، في كتابه: «كتاب فيه ما فيه»:

«وبرغم أن الطرق مختلفة، يظل القصد واحدا... قلوب الجميع متفقة على الكعبة. للقلوب ارتباط وعشق ومحبة عظيمة للكعبة، وليس فيها مجال للاختلاف، وذلك التعلق ليس كفرا ولا إيمانا...هذا يقول لذلك: إنك مبطل، وكافر. وذلك الآخر يرد بالأوصاف نفسها. أقول: بمجرد أن يصلوا إلى الكعبة يغدو معلوما أن ذلك الاحتراب إنما كان في الطرق فحسب، وأن مقصودهم كان واحدا...

ولنعد إلى أصل الحديث: كل الناس في أعماق قلوبهم محبون للحق، وطلاب له، ولديهم حاجة إليه في كل شيء يضعون رجاءهم فيه، ويرون أنه لا أحد غيره قادر ومتصرف في شؤونهم. مثل هذا المعنى ليس كفرا ولا إيمانا. وليس لذلك اسم من الوجهة الباطنية.

أما عندما ينساب ماء المعنى من الباطن نحو ميزاب اللسان ويتجمد، فإنه يستلزم صورة وعبارة؛ وهاهنا يغدو كفرا وإيمانا وخيرا وشرا».[(١٠٥)]

فهي نظرية غير مسبوقة، في تعليل تساوي الناس في الدين والإيمان، إنها من جهة الباطن متساوية غير مختلفة، الاختلاف في الصور الظاهرة فحسب، هناك العداوات والتباغض والبراء والكفر والتكفير، لكن في الباطن فكل ذلك نفي واتحاد.

(١٠٤) الفتوحات المكية ٣٢٦/٢.

(١٠٥) ص١٥٣-١٥٤.

وقد كان للجيلي دور بارز في ترسيخ هذه الفكرة، في كتابه «الإنسان الكامل»، قال: «الباب الثالث والستون: في سائر الأديان والعبادات ونكتة جميع الأحوال والمقامات. اعلم أن الله تعالى إنما خلق جميع الموجودات لعبادته، فهم مجبولون على ذلك مفطورون عليه من حيث الأصالة، فما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله تعالى، بحاله، ومقاله، وفعاله، بل بذاته وصفاته، فكل شيء في الوجود مطيع لله تعالى، لقوله تعالى للسموات والأرض: ﴿ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ ﴾ (فصلت:١١)، وليس المراد بالسموات إلا أهلها ولا بالأرض إلا سكانها، وقال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ (الذاريات: ٥٦)».

يستشهد على وحدة الأديان بالآيات القرآنية، ويفسرها بما يتلاءم مع ما يذهب إليه، كما يفعل ابن عربي، بل ويزعم أن الرسول ﷺ شهد بذلك؛ أي بوحدة الأديان، يقول:

«ثم شهد لهم رسول الله ﷺ أنهم يعبدونه بقوله: (كل ميسر لما خلق له)[١٠٦]؛ لأن الجن والإنس مخلوقون لعبادته، وهم ميسرون لما خلقوا له».

ويمضي ليربط وحدة الأديان بأسماء الله وصفاته، وأن الاختلاف بين الناس في معبوداتهم مردها إلى اختلاف أسماء الله وصفاته:

فالمهتدي عبده باسمه الهادي، والضال عبده باسمه المضل.

فمن اتبع الرسل، فقد عبده من حيث اسمه الهادي. ومن خالف الرسل، عبده من حيث اسمه المضل. ومن هنا اختلف الناس؛ أي بسبب اختلاف أسماء الله وصفاته، وكل طائفة من هؤلاء عبدت ما ظنته صوابا، ولو كان خطأ عند غيرها، ولكن الله حسّنه عندها؛ ليعبدوه من حيث صفاته، ويجعل ذلك هو معنى قوله تعالى: ﴿ مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآ ﴾ (هود: ٥٦)، فهو الفاعل بهم على حسب ما يريد مراده، وهو عين ما اقتضته صفاته، فكل من في الوجود عابد لله تعالى مطيع له؛ لقوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ (الإسراء: ٤٤)، ويجعل التسبيح منه ما يكون مخالفة ومعصية وجحودا، كما أنه يكون طاعة؛ ليبين صحة طريقة المخالفين والكافرين.

(١٠٦) رواه البخاري في صحيحه، في القدر، باب: جف القلم على علم الله، عن عمران بن حصين ٢٤٣٤/٦.

ثم إنه شرع في سرد قصة آدم ونزوله من الجنة، وأنه صار نبيا لذريته، فكان يعلمهم ما أمره الله، وكانت له صحف أنزلها الله عليه، فمن تعلم من أولاده قراءة تلك الصحف، آمن بالضرورة لما فيها من البيان، ومن اشتغل بلذاته، أنكر وآل أمره إلى الكفر.

ثم لما توفي افترقت ذريته، فصارت الطائفة المؤمنة إلى أن صورت صنما على صورته، طلبا للقربى إلى الله، وتبعتها طائفة عبدت تلك الصورة نفسها، وهم عبدة الأوثان.

ثم سرد أقسام العبّاد:

- منهم من عبد الطبائع الأربعة الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة.
- ومنهم عباد الكواكب السبعة.
- ومنهم عباد النور والظلمة.
- ومنهم عباد النار.
- ومنهم من ترك العبادة أصلا.
- ومنهم البراهمة، واليهود، والنصارى ثم المسلمين.

فهؤلاء عشر ملل، بالإضافة إلى عبدة الأوثان، وهم الكفار، هي أصول الملل.

ثم قال مقررا ومصححا لجميع الملل السابقة: «فكل هذا الطوائف عابدون لله تعالى، كما ينبغي أن يعبد؛ لأنه خلقهم لنفسه لا لهم، فهم له كما يستحق، ثم إنه سبحانه وتعالى أظهر في هذه الملل حقائق أسمائه وصفاته، فتجلى في جميعها بذاته، فعبدته جميع الطوائف»[(١٠٧)].

إذن هذا هو حقيقة التجلي الذي تحدث عنه ابن عربي وغيره في وحدة الوجود، مآله تصحيح جميع أديان البشرية؛ إذ كان الله تعالى قد أظهر في كل ملل البشر واعتقاداتهم، على اختلاف أنواعها: حقائق أسمائه وصفات. وذلك بتجليه في جميع معبودات البشر، بلا استثناء بذاته، حتى ولو اخترع في هذا العصر معبود جديد لم يكن، فإن الله سبحانه يتجلى فيه بذاته ولا بد؛ إذ هو كل الوجود والوجود هو سبحانه، فمهما عبدت الطوائف ما عبدت من الأشياء، فإنها لم تعبد إلا الله تعالى.

---

(١٠٧) الإنسان الكامل ١١٩/٢.

ويجتهد الجيلي في التدليل على أن كل من عبد غير الله، فإنما عبد الله تعالى، فيعلل عبادة كل ملة لمعبودها .

فأما الكفار فإنهم عبدوه بالذات؛ لأنه لما كان الحق سبحانه وتعالى حقيقة الوجود بأسره، والكفار من جملة الوجود وهو حقيقتهم، فكفروا أن يكون لهم رب؛ لأنه تعالى حقيقتهم .

ثم من عبد الوثن، فلسر وجوده سبحانه بكماله، بلا حلول ولا مزج، في كل فرد من أفراد ذرات الوجود، فكان تعالى حقيقة تلك الأوثان التي يعبدونها، فما عبدوا إلا الله.

ثم طائفة الطبائعية، فقد عبدوه من حيث صفاته الأربع، فالرطوبة مظهر الحياة، واليبوسة مظهر العلم، والحرارة مظهر الإرادة، واليبوسة مظهر القدرة، وحقيقة هذه المظاهر ذات الموصوف بها سبحانه وتعالى، فلما عين الطبائعيون هذه الحقيقة، وهي اللطيفة الموجودة في هذه المظاهر، عبدوا هذه الطبائع.

وأما الفلاسفة فإنهم عبدوه من حيث أسماؤه سبحانه وتعالى؛ لأن النجوم مظهر أسمائه، وهو تعالى حقيقتها بذاته.

وأما الثنوية فإنهم عبدوه من حيث نفسه تعالى؛ لأنه جمع الأضداد بنفسه، فشمل المراتب الحقية، والمراتب الخلقية، فما كان منسوبا إلى الحقيقة الحقية، فهو الظاهر في الأنوار. وما كان منسوبا إلى الحقيقة الخلقية، فهو عبارة عن الظلمة، فعبدوا النور والظلمة، لهذا السر الإلهي، الجامع للوصفين وللضدين.

وأما المجوس فإنهم عبدوه من حيث الأحدية، فكما أن الأحدية مفنية لجميع المراتب والأسماء والأوصاف، كذلك النار فإنها مفنية لجميع الطبائع بمحاذاتها.

وأما الدهرية فإنهم عبدوه من حيث الهوية، فقال ﷺ: (لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر) (١٠٨).

وأما البراهمة فإنهم يعبدون الله مطلقا، لا من حيث نبي، ولا من حيث رسول، بل يقولون إن ما في الوجود شيء إلا وهو مخلوق لله، فهم مقرون بوحدانية الله تعالى في الوجود.

---

(١٠٨) رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الألفاظ من الأدب، باب: النهي عن سب الدهر، عن أبي هريرة٤/١٧٦٣.

وأما اليهود فإنهم يتعبدون بتوحيد الله تعالى، ثم بالصلاة في كل يوم مرتين.

وأما النصارى فإنهم أقرب من جميع الأمم الماضية إلى الحق تعالى، فهم دون المحمديين، وسببه أنهم طلبوا لله تعالى، فعبدوه في عيسى ومريم وروح القدس، ثم قالوا بعدم التجزئة، ثم قالوا بقدمه على وجوده في محدث عيسى، وكل هذا تنزيه في تشبيه لائق بالجناب الإلهي، لكنهم لما حصروا ذلك في هؤلاء الثلاثة، نزلوا عن درجة الموحدين، غير أنهم أقرب من غيرهم إلى المحمدين؛ لأن من شهد الله في الإنسان، كان شهوده أكمل من جميع من شهد الله من أنواع المخلوقات.

وأما المسلمون فهم خير أمة أخرجت للناس.

والأعجب، وليس بعجب، أنه يرى إبليس يعبد الله تعالى، وأنه لما أمر بالسجود لآدم لم يسجد لكيلا يبذل سجوده لغير الله؛ ولذا سمي إبليس، لأن الأمر التبس عليه، فإنه لو فطن لعلم أن السجود عن أمر الله سجود لله، فلو سجد لآدم، لكان ساجدا لله تعالى، قال:

«لما خلق الله آدم عليه السلام وأمر ملائكته بالسجود له، التبس الأمر على إبليس، فظن أنه لو سجد لآدم كان عابدا لغير الله، ولم يعلم أن من سجد بأمر فقد سجد لله، فلهذا امتنع وما سمي إبليس إلا لنكتة هذا التلبيس الذي وقع فيه فافهم، وإلا فاسمه قبل ذلك عزازيل، وكنيته أبو مرة»[(١٠٩)].

ويندب على من قيد معبوده في صورة معينة واحدة، ويطلب أن تكون العبادة على الإطلاق لا على التقييد، وأن أهل العبادة المطلقة هو الموحدون الذين ينادون من قريب، أما أهل العبادة المقيدة، فهم المشركون الذين ينادون من بعيد، يقول:

«فما في الوجود حيوان إلا وهو يعبد الله تعالى، إما على التقييد بمظهر ومحدث، وإما على الإطلاق، فمن عبده على الإطلاق فهو موحد، ومن عبده على التقييد فهو مشرك، كلهم عباد الله على الحقيقة؛ لأجل وجود الحق فيها، فإن الحق من حيث ذاته يقتضي أن لا يظهر في شيء، إلا ويعبد ذلك الشيء، وقد ظهر في ذرات الوجود»[(١١٠)].

---

(١٠٩) انظر: الإنسان الكامل ٢/٦١.

(١١٠) الإنسان الكامل ٢/١٢٤.

فحاصل الأمر كما قال ابن عربي في كلمة مختصرة:

- «فما أحد في العالم إلا على الصراط المستقيم»[(١١١)].

سواء في القديم أو في الحديث؛ لأن الوجود كله هو الله، والله تعالى يتنزه عن الضلالة. هذا الفكر لا يزال حيا، بحياة ابن عربي الفكرية، والعناية البالغة بآرائه حول الوحدة، وليس وحده في هذا، يقول أحمد أمين:

«وقد وضع متصوف هندي حديث، مبادئ التصوف في عشرة أصول:

١- لا يوجد إلا إله واحد، وهو أبدي أزلي، ومهما تعددت الأسماء، واللغات فهو هو، يراه الصوفيون في: الشمس، وفي النار، وفي الأصنام، وفي كل ما يعبد، بل يرونه في أشكال العالم...

٢- الأديان كلها طرق إلى الله تعالى.. »[(١١٢)].

فقد بني على الاعتقاد بالمعبود الواحد، قول آخر لازم لزوما لا ينفك، هو ما أشار إليه آنفا بالقول: «الأديان كلها طرق إلى الله تعالى». وهذا ما سنذكره فيما يلي.

٢- التدين بكل دين

قالوا: إن المعبود واحد، ولو اختلفت المعبودات. والتدين واحد، ولو اختلفت الأديان.

ترتب على ذلك تجويزهم التدين بأي دين، بل بكل دين، ومن الخطأ أن يحصر الإنسان نفسه في دين واحد، بل الصحيح أن يتدين، ويقبل كل ذلك، وهذا هو حقيقة التوحيد وغيره شرك. يقول ابن عربي:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني[(١١٣)]

(١١١) فصوص الحكم ١٥٨/٢.

(١١٢) ظهر الإسلام ٧٩/٢، وقد ترجمها أحمد أمين من الإنجليزية.

(١١٣) ترجمان الأشواق ٤٣.

فكل إنسان عقيدته ما جعله في نفسه، فكل من عبد ما جعله في نفسه فقد أصاب، والحذر من التقيد بدين خاص، فالخير الكثير في الاعتقاد بجميع الملل والعقائد، وقبول جميع المعتقدات دون تفريق، وذلك أن عبادة الله تعالى، لا تنحصر في دين دون غيره، ولو كان الإسلام نفسه، لكونه واسعا.. هكذا يقرر ابن عربي، بل ويستدل عليه بالقرآن، ويقول:

«وبالجملة فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه، يرجع بها إليه ويطلبه فيها، فإذا تجلى له الحق فيها، عرفه وأقر به، وإن تجلى له في غيرها، أنكره وتعوذ منه وأساء الأدب عليه في نفس الأمر، وهو عند نفسه أن قد تأدب معه، فلا يعتقد معتقد إلهاً، إلا بما جعله في نفسه، فالإله في الاعتقادات بالجعل، فما رأوا إلا نفوسهم، وما جعلوا فيها.

فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم الأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها، فإن الله أوسع من أن يحصره عقد دون عقد، فإن يقول: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾(البقرة: ١١٥)»[١١٤].

ولا يبعد عنه ابن الفارض كثيرا، فيقول:

وإن نار بالتنزيل محراب مسجد　　فما بار بالإنجيل هيكل بيعة
وإن خر للأحجار في البد عاكف　　فلا وجه للإنكار بالعصبية
وقد بلغ الإنذار عني من بغى　　وقامت بي الأعذار في كل فرقة
وما زاغت الأبصار من كل ملة　　وما راغت الأفكار في كل نحلة
وإن عبد النار المجوس وما أنطقت　　كما جاء في الأخبار في ألف حجة
فما قصدوا غيري وإن كان قصدهم　　سواي وإن لم يظهروا عقد نية[١١٥]

فنور المحراب بالقرآن فيه، لا يجعل الكنيسة ظلاما إذا تلي الإنجيل فيها، وإن سجود متعبد مترهب في بيوت الأصنام، لا يسوغ الإنكار عليه تعصبا لدين، فالكل معذور في عبادته ولا لوم عليه أبدا، فإنما هو مصيب، فكل من عبد شيئا، سواء كان نارا، أو شمسا، أو حجرا، أو غير ذلك فما عبدوا غير الله، وهو يقول: «فما قصدوا غيري»؛ لأنه يقول بالاتحاد، أنه متحد به سبحانه وتعالى علوا عظيما.

---

(١١٤) فصوص الحكم ١١٣.

(١١٥) ديوان ابن الفارض٦٧.

حتى الهروي صاحب المنازل، نقل عنه شيء في هذا، في رباعيات وديوان اسمه: (مناجاة):

- يقول: «أنا لا أحتاج إلى خمر ولا إلى قدح، إنني سكران بحبك .. أنا أطلبك في الكعبة، وفي بيت الصنم، ولكن ما الكعبة، وما بيت الصنم لي؟ »[١١٦].

وقد ذكر أن أبا سعيد بن أبي الخير الخراساني ت ٤٤٠ هـ كان شاعرا فارسيا ولم يكن يحفل بالأديان ولا بالإسلام. [١١٧]

يقول جلال الدين الرومي، وهو شاعر الصوفية الأول، وهو من الفرس ولسانه فارسي: «نفسي أيها النور المشرق لاتتأ عني .. حبي أيها المشهد المتألق لاتتأ عني .. انظر إلى العمامة أحكمتها فوق رأسي، بل انظر إلى زنار زرادشت حول خصري .. أحمل الزنار .. وأحمل المخلاة.. لابل أحمل النور، فلا تنأ عني .. مسلم أنا ولكن نصراني وبراهمي وزرادشت .. توكلت عليك أيها الحق الأعلى، فلا تنأ عني .. لاتنأ عني .. ليست لي سوى معبد واحد .. مسجد أو كنيسة .. أو بيت أصنام ووجهك الكريم فيه غاية نعمتي فلا تنأ عن»[١١٨].

وهذا الفارسي مبجل تبجيلا عظيما عند الصوفية قديما وحديثا. انظر ثناء صاحب كتاب «الحب الخالد» محمد الحجار. [١١٩]

يقول محمد إقبال عن الصوفي:

«متاع الشيخ ليس إلا أساطير قديمة .. كلامه ظن وتخمين .. حتى الآن إسلامه زناري .. وحين صار الحرم ديرا صار هو من براهمته»[١٢٠]

ويقول محمد بهاء الدين البيطار في كتاب (النفحات القدسية):

«وما الكلب والخنزير إلا إلهنا وما الله إلا راهب في كنيسة»[١٢١]

---

(١١٦) انظر: التصوف في الاسلام ص١١٢ نقلا عن ١٢ ,٤ Rempis.

(١١٧) المرجع نفسه ص٧٧ نقلا عن ١٠٤ Enc . Isl . I.

(١١٨) الصوفية الوجه الآخر ص، ٤٣ وانظر: الصوفية نشأتها وتطورها ص٦٠ نقلا عن مجلة العروة الوثقى عدد ٦١ لعام ١٤٠٣هـ، وانظر هذا النص كذلك في: ظهر الإسلام ٦٦/٢.

(١١٩) ص ١٩.

(١٢٠) الصوفية نشأتها وتطورها ص٥٥، نقلا عن ديوان أرمغان حجاز ص١٣٠، تحقيق د. سمير عبد الحميد.

(١٢١) الصوفية الوجه الآخر ص٢٧.

نصوص كثيرة، لا تحصر عددا، تجري في هذا المجري، من غير أي احتراز، ولا خشية، بصراحة بالغة، وعبارة واضحة، فهي فكرة ليست وليدة نفسها، بل نتجت عن أصل التصوف، القائل بوحدة الوجود، فهذه نتيجة لازمة، وإبطالها يعني إبطال التصوف نفسه؛ لذا لم يتردد الصوفية في إعلانها، خصوصا المتأخرين منهم؛ إذ لم يعد يتهددهم شيء يخشونه، يحملهم على الكتمان، أو التلميح، فالحرية كاملة، والنفس مضمونة ألا ينالها هتك من قبل الاعتقاد والرأي، فعلى هذا القانون سار المتأخرون من السلاطين، فأفسح لكل ذي رأي أن يبدي رأيه، ولو كان غريبا، أو بدعة من الأمر. بل كان منهم من يذهب هذا المذهب، وينصره، ويحتفي به، وإن كان فيهم من لم يتفطن إلى حقيقة القول.

٣- مآل الكل إلى الإيمان والنعيم

تقرر ما سبق، وكل نتيجة تبنى عليها نتيجة، هي لازمة حتمية، فهو بناء بعضه فوق بعض، وما بني على باطل فهو باطل، كما أن ما بني على حق فهو حق، فهما بناءان كلاهما، إلى جنب بعض، لكن هذا بني على أساس من التقوى والرضى الإلهي، والآخر بني على جرف هار، ينهار به في نار جهنم.

فمن نتائج، القول بأن المحب لا يضره ذنب، ولا ينتفع بطاعة، يقول ابن عربي:
«هذا ميزان الاعتدال، وهو الميزان الإلهي، لا تؤثر فيه العوارض، ولا يتأثر بالأحوال، المحب الله لا ينتفع بالطاعة، ولا يتضرر بالمخالفة. من أحبه من عباده لم تضره الذنوب»(١٢٢). الانتفاع بالطاعة، والتضرر بالمخالفة يكون إذا كان الدين المطلوب واحدا، أما إذا كانت الأديان كلها واحدة، والاعتقاد جميعه بلا استثناء واحد، فحينئذ لا يقال هذا عاصي باعتقاده، وهذا طائع باعتقاده، فالكل طائع وموافق.

ذلك في باب الاعتقاد، فماذا عن العمل، أليس ثمة أعمال محرمة في كافة الأديان الوضعية منها وغير الوضعية، كالقتل، والزنا، والسرقة، والخمر، والاستيلاء على الأموال؟.

إن ابن عربي - وغيره - يرى الدين ما كان بالجعل، فكل ما جعله المرء دينا فهو دين،

---

(١٢٢) الفتوحات المكية ٢/٣٥٩.

وهو حق، وهو صواب، وعليه: فمن جعل دينه القتل، والعدوان، وفعل الفواحش. فيلزم أن يكون صحيحا؛ فكل ما في الكون صواب، لأنه من عند الله، ولأن الفاعل هو الله تعالى علوا. هكذا يؤول كلامه إلى تصحيح كل بلية وشر في العالم، ويكون المقصود بالمخالفة هنا في كلامه، كل أنواع المخالفات، العقدية منها أو العملية.

وهذا يهود، في دينهم، قتل، وسرقة غير اليهودي، والزنا بغير اليهودية، وفعل كافة المحرمات مع من يسمونهم بالجويم. وهذا دينهم، وهو يقولون: إنهم محبون لله، وهم شعبه المختار.

لم يكن لمذهب ابن عربي إلا أن يصل إلى توثيق إيمان كل أتباع الأديان، وتبشيرهم بالنجاة، فإنه لما كان الكل عابدا لله تعالى، فإن الكل مآله إلى الإيمان، يقول:

«فقد بان لك عن الله تعالى أنه في أينية كل وجهة، وما ثم إلا الاعتقادات، فالكل مصيب، والكل مأمور، وكل مصيب مأجور وسعيد، وكل سعيد مرضي عنه، وإن شقي زمانا في الدار الآخرة، فقد مرض وتألم أهل العناية مع علمنا بأنهم سعداء، وأهل حق في الحياة الدنيا»[١٢٣].

شرح كلامه: أن ما يصاب به الكفار في الآخرة من العذاب، الذي تحدث عنه القرآن، لا يعني أنه مغضوب عليهم، باقون في العذاب أبدا، بل ما يصيب الكافر من عذاب النار، هو من جنس ما يصيب المؤمن في الدنيا تمحيصا وتنقية، غاية الأمر أن المؤمن يعذب في الدنيا بالمصائب، والكافر في الآخرة يعذب في النار، وعذابه من جنس العذاب العام؛ الذي ينال جميع البشر، من مرض وفقر وموت ونحو ذلك، ولا فرق بين العذابين، إلا أن هذا في الدنيا، وهذا في الآخرة .

ومن ثم يذهب أن أهل النار، إذا عذبوا زمانا، فإنهم يتنعمون فيها بقية الزمان، وهو بذلك يحاول الجمع بين فكره القاضي بنجاة الكافرين، وحكم القرآن عليهم بالعذاب في الجحيم.

هذه تسوية ظاهرة بين المؤمنين والكافرين، والله تعالى يقول:

- ﴿ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾ ﴾ (ص: ٢٨).

(١٢٣) مصرع التصوف ص١٠٠.

- ﴿ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَلَا ٱلْمُسِىٓءُ ۚ قَلِيلًا مَّا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٥٨﴾ ﴾ (غافر: ٥٨).
- ﴿ لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۚ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴿٢٠﴾ ﴾ (الحشر: ٢٠).
- ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾ (القلم: ٣٥-٣٦).

حتى الجيلي قال مثل هذا عن أصول الملل:

«هم الكفار والطبائعية والفلاسفة والثانوية والمجوس والدهرية والبراهمة واليهود والنصارى والمسلمون، وما ثم طائفة من هذه الطوائف إلا وقد خلق الله منها ناسا للجنة وناسا للنار»(١٢٤).

فساوى بين الإسلام وغيره من الأديان والملل، في كون الأتباع من جميعها - بما فيها الإسلام - منهم من يكون في النار، ومنهم يكون في الجنة، وهذا على أساس الوحدوية الدينية؛ إذ كان مآل الكل إلى الرحمة، حتى الذين في النار، كالذين في الجنة.

ومن طريقة ابن عربي تنويع طرق الاستدلال لمذهبه، فهو يزعم أن المشركين في الآخرة أشد حبا لله تعالى للآية: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾ (البقرة: ١٦٥)، وذلك بعد أن يجتمع حبهم، الذي كان منقسما في الدنيا بين كثيرين، يقول:

«فلا يبقى مع المشركين يوم القيامة إلا حبهم لله خاصة، فإنهم في الدنيا أحبوه، وأحبوا شركاءهم على أنهم آلهة، ولولا ذلك التوهم والغلط ما أحبوهم، فكان محبوبهم الألوهة، وتخيلوها في كثيرين، فأحبوه وأحبوا الشركاء، فإذا كان في القيامة، كما ذكرنا، لم يبق عندهم سوى حبهم لله تعالى، فكانوا في الآخرة أشد حبا لله منهم له في الدنيا؛ لكون حبهم كان منقسما، فاجتمع عليه في الآخرة، لما لم يعاين محبوبه، وهو الألوهة إلا فيه خاصة، فلذلك كان سبق الرحمة وقوة الطرفين، وضعف الواسطة بما فيها من الشركة»(١٢٥).

بعد أن يثبت للمشركين أشد المحبة لله تعالى، لكن في الآخرة، بعد أن تجتمع له محبتهم، يظهر برأيه في مآلهم في الآخرة؛ أنها الرحمة والسعادة، وليس العذاب والشقاء، كما نقرأ دوما في الكتاب، وفي سور وآيات كثيرة، يقول:

---

(١٢٤) الإنسان الكامل ١٢٢/٢.

(١٢٥) الفتوحات المكية ٣٣٦/٢-٣٣٧.

«ولما سبقت المحبة، وحقت الكلمة، وعمت الرحمة، وكانت الدنيا دار امتزاج وحجاب بما قدره العزيز العليم، خلق الآخرة ونقلنا إليها، وهي دار لا تقبل الدعاوي الكاذبة، فأقر الجميع بربوبيته هناك، كما أقروا بربوبيته في قبضة الذر من ظهر آدم.

فكنا في الدنيا وسطا بين طرفين، طرفي توحيد وإقرار، وفي الوسط وقع الشرك مع ثبوت الوجود، فضعف الوسط، ولذلك قالوا: ﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ ﴾ (الزمر: ٣)، فنسبوا العظمة والكبرياء إلى الله في شركهم.

ثم أخبر تعالى أنه طبع قلب كل من ظهر في ظاهر لقومه بصفة الكبرياء والجبروت، وما جعل في قلوبهم بسبب طابع العناية، فهم عند نفوسهم بما يجدونه من العلم الضروري أذلاء صاغرين، لذلك الطابع، فما دخل الكبرياء على الله قلب مخلوق أصلا، وإن ظهرت منه صفات الكبرياء، فثوب ظاهر لا بطانة له.

وهذا كله من رحمته ومحبته في خلقه؛ ليكون المآل إلى السعادة، فما ضعف الوسط وتقوى الطرفان، غلب في آخر الأمر، وامتلأت الداران، وجعل في كل واحدة منهما نعيما لأهلها، بعدما طهرهم الله بما نالوه من العذاب لينالوا النعيم على طهارة، ألا ترى المقتول قودا، كيف يطهره ذلك القتل من ظلم القتل، الذي قتل من قتل به، فالسيف محاء، وكذلك إقامة الحدود في الدنيا، كلها تطهيرا للمؤمنين، حتى قرصة البرغوث والشوكة يشاكها، وثم طائفة أخرى تقام عليهم حدود الآخرة في النار، ليتطهروا، ثم يرحمون في النار، لما سبق مع عناية المحبة، وإن لم يخرجوا من النار»[١٢٦].

يقول: «وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم، ولكن في النار؛ إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العذاب، أن تكون بردا وسلاما على من فيها، وهذا نعيمهم فنعيم أهل النار، بعد استيفاء الحقوق، نعيم خليل الله، حين ألقي في النار»[١٢٧]. وله طريقته في الجدل للإقناع بفكرته، حيث يتذرع بالمسلمات، ويتوصل بما هو من المحكمات، لا يختلف عليها، لدلالة النصوص الظاهرة عليها: إلى مذهبه في وحدة الأديان، بالتسوية بين الأديان في الصحة وبتحصيل الفلاح والنجاة في الآخرة.

---

(١٢٦) الفتوحات المكية ٢/٣٢٨-٣٢٩.

(١٢٧) فصوص الحكم ١٥٩.

ينتقل من المسلّم المحكم إلى ما يريد بطريقة ذكية وخطيرة للغاية، لا يفطن إليها إلا العالم والمدقق المحقق، إذ يجعله أمام نتيجة محسومة في وهمه، بحسب ما تدرجه به من الدلائل، فلا يملك أمامها إلا التسليم؛ إذ يقع في وهمه أن رفض تلك النتيجة، هو بالضرورة رفض لمقدماته المسوقة، والتي هي محكمة، فيعز عليه رفض المحكم، خشية على دينه، ليجد نفسه قد أقر بنتيجة لم يعتد عليها، هجمت عليه بعد استدراج، فانظر ما يقول:

«ينبغي للإنسان الطالب مقام الخلة أن يحسن عامة لجميع خلق الله؛ كافرهم ومؤمنهم، طائعهم وعاصيهم، وأن يقوم في العالم مع قوته مقام الحق فيهم، من شمول الرحمة، وعموم لطائفه، من حيث لا يشعرهم أن ذلك الإحسان منه، ويوصل الإحسان إليهم من حيث لا يعلمون، فمن عامل الخلق بهذه الطريقة، وهي طريقة سهلة، فإني دخلتها وذقتها، فما رأيت أسهل منها، ولا ألطف، وما فوق لذتها لذة.

فإذا كان العبد بهذه المثابة صحت له الخلة، وإذا لم يستطع بالظاهر لعدم الموجود أمدهم الله بالباطن، فدعا الله لهم في نفسه بينه وبين ربه، هكذا تكون حالة الخليل، فهو رحمة كله، ولولا الرحمة الإلهية ما كان الله يقول: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾ (الأنفال: ٦١)، وما كان يقول: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ﴾ (التوبة: ٢٩)، أليس هذا كله إبقاء عليهم؟. ولولا ما سبقت الكلمة، وكان وقوع خلاف المعلوم محالا، ما تألمت ذرة في العالم.

فلابد من نفوذ الكلمة، ثم يكون المآل للرحمة، التي وسعت كل شيء، فهو في الدنيا يرزق مع الكفر، ويعافي ويرحم، فكيف مع الإيمان والاعتراف في الدار الآخرة على الكشف، كما كان في قبض الذرية؟، فعقابهم وعذابهم تطهير وتنظيف، كأمراض المؤمنين، وما ابتلوا به في الدنيا من مقاساة البلايا، وحلول الرزايا مع إيمانهم، ثم دخول بعض أهل الكبائر النار مع إيمانهم وتوحيدهم، إلى أن يخرجوا بالشفاعة، ثم إخراج الحق من النار من لم يعمل خيرا قط، حتى الساكنين في جهنم لهم فيها حال يستعذبونها، وبهذا سمي العذاب عذابا».[(١٢٨)]

المقدمات التي ذكرها، متفق عليها، لا يختلف فيها، وهي:

- المقدمة الأولى: الإحسان إلى جميع الخلق؛ مؤمنهم وكافرهم، ظاهرا وباطنا.

---

(١٢٨) وانظر ما نقله عنه في التصوف في الإسلام ص١٧٦.

- المقدمة الثانية: أن الله تعالى لم يقصد إلى إفناء الكافرين، بل بقاءهم، لتحقيق حكمة الخلق.
- المقدمة الثالثة: أن الرحمة الإلهية وسعت كل شيء.
- المقدمة الرابعة: أن الله تعالى يرزق في الدنيا، حتى مع الكفر.
- المقدمة الخامسة: أن العقوبات الدنيوية تطهير وتنظيف، كالأمراض تصيب المؤمنين.
- المقدمة السادسة: أن أهل الكبائر من الموحدين، وكذا من لم يعمل خيرا قط، مع توحيد وإيمانهم، ثم يخرجون بالشفاعة.

يتوصل ويتذرع بكل سبق للنتيجة الأخيرة، وهي:
«حتى الساكنين في جهنم لهم فيها حال يستعذبونها، وبهذا سمي العذاب عذابا».

فلسان حاله يقول: من سلم بها، فعليه أن يسلم بهذه. وإلا فهو منكر لتلك المقدمات، مع كونها أصولا في الدين.

وتلك المقدمات في جملتها وعمومها صحيحة، لكنه أدخل في بعض ما ظن أنه يمكن أن يسوق، ويبرر، ويعين على النتيجة الأخيرة، مثل الرابعة، فالله تعالى يرزق مع الكفر، لكن ليس للمعنى الذي أورده فحسب، وهي الرحمة، بل لمعنى آخر كذلك رئيس، مذكور في القرآن، لم يذكره وما كان ليذكره؛ لأنه يبطل ما قرره وأصّله، وهو قوله تعالى:

- ﴿ لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِى ٱلْبِلَٰدِ ﴿١٩٦﴾ مَتَٰعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۚ وَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴿١٩٧﴾ ﴾ (آل عمران: ١٩٦-١٩٧).
- ﴿ وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ ۚ إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا ۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٧٨﴾ ﴾ (آل عمران: ١٧٨).
- ﴿ فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَٰبَ كُلِّ شَىْءٍ حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُواْ بِمَآ أُوتُوٓاْ أَخَذْنَٰهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ ﴿٤٤﴾ فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ ۚ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٥﴾ ﴾ (الأنعام: ٤٤-٤٥).

فهذه العلة القرآنية المذكورة، والتي لم يلتفت إليها، هي بيان استدراج الله تعالى الكافرين بالنعم، ليكون سببا في شدة عذابهم في الآخرة ﴿ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا ﴾ (آل عمران: ١٧٨)، وليس إنعامهم إياهم، ليكون سببا في رحمته إياهم في الآخرة.

فانظر إلى هذا التلبيس الدقيق من ابن عربي، كيف ترك العلة الحقيقية للإنعام، وجنح إلى ما يحرك العواطف، ويدغدغ المشاعر بالتركيز على عظم الرحمة الإلهية، ليتوصل منها إلى نفي عذاب الكافرين في الآخرة.

وفي المقدمة الخامسة، قرر أن العقوبات تطهير، وهو حق لكن في حق المؤمنين، أما الكافرين، فليست في حقهم تطهيرا ما داموا كافرين، بل زيادة في العذاب في الأولى والآخرة، جزاء كفرهم، يقول الله تعالى:

- ﴿ فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَـٰدُهُمْ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَـٰفِرُونَ ﴿٥٥﴾ ﴾ (التوبة: ٥٥).
- ﴿ فَذُوقُوا۟ فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا ﴿٣٠﴾ ﴾ (النبأ: ٣٠).
- ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا۟ وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِى كُلَّ كَفُورٍ ﴿٣٦﴾ ﴾ (فاطر: ٣٦).

فتلبيسه هنا، هو أخذ ما هو من خصائص المؤمنين، وهو التكفير والتطهير بالعقوبات، وإنزاله على الكافرين، ليكون ما يصيبهم في الآخرة من العذاب تطهيرا، ينالون به الرحمة.

هذه طريقة ابن عربي، في تقريره عقيدته ومذهبه في الوحدة، سواء الوجود أو الأديان.

والجيلي يكرر ذات الفكرة، مع التنويه أن الموحدين في سعادة مستمرة، لا شقاء فيها، لكن أهل النار ينالون الشقاء، كما ينالون السعادة، وهي فكرة تقدمت عند ابن عربي، يقول: «وكل هذه الأجناس السابقة، لما ابتدعوا هذه التعبدات من أنفسهم، كانت سببا لشقاوتهم، ولو آل بهم الأمر إلى السعادة، فإن الشقاوة ليست إلا ذلك البعد الذي يثبتون فيه، قبل ظهور السعادة فهي الشقاوة.

وأما من عبد الله على القانون الذي أمره به نبيه كائنا من كان من الأنبياء فإنه لا يشقى، بل سعادته مستمرة تظهر شيئا فشيئا»[١٢٩].

(١٢٩) الإنسان الكامل ١٢٦/٢.

ويفسر قوله تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٣٢﴾﴾ (الروم: ٣٢)، بأن ذلك في الدنيا والآخرة، على أساس أنهم ينعمون في الآخرة، ولو دخلوا النار، ويكون العذاب لذة عليهم، بحيث يعشقه الجسد، حتى لا يضطر إلى دعاء الله يخفف عنه، فإن إذا خفف عنه ذهبت اللذة، وإذا ذهبت اللذة اضطر إلى دعاء الله، يقول:

«ولهذا لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه، بعد اطلاعهم على ما ينتجه من العذاب، لما وجدوه من اللطيفة الملذوذة في ذلك، وهي سبب بقائهم فيه، فإن الحق تعالى من رحمته إذا أراد أن يعذب عبدا بعذاب في الآخرة، أوجد له في ذلك العذاب لذة غريزية، يتعشق بها جسد المعذب؛ لئلا يصح منه الالتجاء إلى الله تعالى، والاستعاذة به من العذاب، فيبقى في العذاب ما دامت اللذة موجودة له، فإذا أراد الحق تخفيف عذابه، أفقده تلك اللذة فيضطر إلى رحمة الله، وهو تعالى يجيب المضطر إذا دعاه، فحينئذ يصح منه الالتجاء إلى الله تعالى والاستعاذة به، فيعيذه الحق من ذلك، فعبادة الكفار له عبادة ذاتية»[١٣٠].

إذن هذا هو تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ﴾ (الأنعام: ٢٨)، أنهم يعودون إلى الكفر، لما وجدوه من لذة العذاب في النار..

وقد كنا نظن، أنهم يعودون بسبب تأصل الشقاء فيهم، والكفر بالله تعالى، فما أعظم هداية الخلق على يدي الجيلي ؟ ! !.

ثم يبين أن المعذب في النار، كان بعيدا في الدنيا في طريق الضلال، وبعد خوضه طباق النار جميعها، جزاء خوضه طباق الدنيا، يقطع طريقه إلى الله تعالى، وينادى من بُعد، فيفوز بما فاز به المقربون، من أول قدم؛ لأنهم نودوا من قرب.

وبذلك يتقارب مع ابن عربي في حكمه بالسعادة على فريق النار، وأنهم إذا عذبوا فإن عذابهم يكون لذة، وإن كانوا ربما نالوا شيئا من الشقاوة، لكنهم يؤولون إلى السعادة، إلا أن الفارق بين فريق الجنة وفريق النار، أن الأولين نودوا من قرب، وأما الآخرون نودوا من بعد؛ لأنهم خاضوا في الدنيا؛ وما وحدوا وعبدوه في الكل.[١٣١]

---

(١٣٠) الإنسان الكامل ١٢٣/٢.

(١٣١) الإنسان الكامل ١٢٣/٢.

فإذا كان هذا حال الكافرين، فما حال رأسهم إبليس إذن ؟ .

هو يذهب إلى أن إبليس - كذلك - يدخل تحت تلك الرحمة، ويكون منعما لا معذبا، ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٧٨﴾ ﴾ (ص: ٧٨)، بأنه إذا انقضى يوم الدين فلا لعنة عليه، فاللعنة حددت بإلى يوم الدين، وإما بعدها فلا، بل هو في نعيم دائم! !.[١٣٢]

حتى فرعون لقي منهم رحمة، حيث قال جلال الدين الرومي عنه:

«وبرغم ذلك لا يمكن نفي العناية عن فرعون جملة، فربما تكون للحق تعالى به عناية خفية، رادا إياه من أجل مصلحة ما؛ لأنه لا بد للملك من القهر واللطف، والخلعة والسجن، الاثنين معا. وأن أهل القلوب لا ينفون عن فرعون العناية نفيا كليا، أما أهل الظاهر فيعدونه مردودا تماما، وذلك مفيد من أجل قوام الظاهر»[١٣٣].

---

(١٣٢) انظر: الإنسان الكامل ٦٢/٢، وانظر: ٢/٥١-٥٤.

(١٣٣) كتاب فيه ما فيه ص٢٥٣.

الخاتمة

وفيها أبرز النتائج، والتوصيات:

١- أن الباحثين والمفكرين المختصين بالتصوف لفت نظرهم: وجود فكرة وحدة الأديان في بنية الفكر الصوفي.

٢- هؤلاء الباحثون مختلفو المشارب، فمنهم حاد النقد، ومنهم معتدل النقد، وذو الاتجاه التحليلي والتصويري، والاستشراقي، والفلسفي الغربي.

٣- أن تأصيلات الفكر الصوفي كانت سببا رئيسا في الميل إلى القول بوحدة الوجود.

٤- تلك التأصيلات تمثلت فيما يلي:

- القول بوحدة الوجود.
- القول بالحب الأزلي.
- تقديم الربوبية على الألوهية مطلقا.
- اعتناق مذهب الجبر.
- رأي الفكر الصوفي في الرضا.

٥- أن المتصوفة استعملوا تلك التأصيلات في تقرير فكرة وحدة الأديان.

٦- ذلك التقرير تمثل فيما يلي:

- القول بأن المعبود واحد، مهما اختلفت صوره.
- القول بجواز التدين بكل دين وملة، ما دام أن المعبود في جميعها واحد.
- أن مآل جميع البشر؛ مؤمنهم وكافرهم، إلى الإيمان والنعيم في الآخرة.

٧- كان لهذه التأصيلات وتقريراتها أثر واضح في موقف الصوفية من الشريعة والجهاد.

٨- أظهر جمع من الباحثين والمفكرين عناية بفكر ابن عربي، خصوصا ما يتعلق برؤيته حيال فكرة وحدة الأديان.

٩- يعتقد هؤلاء الباحثون: أن هذا الفكر الصوفي، المتمثل في تسامحه المطلق مع سائر الأديان، الذي يرى التساوي بينها، بديلا للفكر السلفي الذي يقسم العالم إلى فريقين: مؤمنين وكافرين.

١٠- وجود هذه الفكرة في التصوف، لا يلزم عنها اعتقاد كل متصوف بوحدة الأديان؛ إذ من المعلوم أن المتصوفة على درجات، فليس كلهم متحققون بالتصوف، من أجل ذلك: وجد في المتصوفة مجاهدون.

١١- المبالغة في فكرة التسامح والرضا، قد يجر إلى الوقوع في تصحيح الأديان؛ لذا ينبغي وضع خط فاصل بين التسامح والتصحيح.

بعض التوصيات:

١- من المهم بيان حقيقة الفكر الصوفي حيال الأديان، ولعل هذه الدراسة نواة وبداية لدراسات أخرى، متعددة ومتنوعة، لحاجة الفكر المعاصر لمثل هذه الدراسات؛ ليكون لها دور في التصحيح.

٢- المنهج العلمي يقتضي ترك المجاملة العلمية، وبيان النتائج كما هي؛ لما في ذلك من خدمة للحقيقة، وقد درس مستشرقون قضية وحدة الأديان في التصوف، بطريق البحث العلمي المجرد، فكانت نتائجهم موافقة للواقع.

٣- من الدراسات المرتبطة بهذه الدرجات: موقف الصوفية من الجهاد، وموقفهم من الشريعة.[(١٣٤)] فهذان مجالان رحبان لباحث دقيق، يعطي كل: نص، وخبر، ومقالة، وموقف. حقه من التحليل والدراسة، لتعطي النتائج الدقيقة.

٤- خدمة للحقيقة، يجب أن يكون البحث موضوعيا، بعيدا عن تناول الأشخاص بالحطّ والتنقص، بل تعطى الفكرة حقها من الوصف والتحليل والنقد، المبني على مصادر الشريعة.

٥- إقامة مؤتمرات في بيان حقيقة موقف التصوف والمتصوفة من وحدة الأديان مطلب ملح، لكافة المراكز العلمية في العالم الإسلامي، تجلية للواقع.

(١٣٤) لتقصي هاتين القضيتين راجع: حاضر العالم الإسلامي، شكيب أرسلان ١٦٤/٢، ١٧٢، التصوف في الإسلام، عمر فروخ ص٩-١٠، التصوف بين الحق والخلق، محمد فهر شقفة ص٢١١، البريليوية، إحسان إلهي ظهير ص٤٠، الوجه الآخر، محمد جميل غازي ص١١٠، الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، لطف الله خوجه ص٩٩.

قائمة المراجع

١- الاستقامة، لأحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم. مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

٢- الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، لعبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الرابعة ١٤٠٢/١٩٨١.

٣- الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، لعبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، تحقيق: صلاح بن عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨/١٩٩٧.

٤- الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، لطف الله خوجه، دار الفضيلة، ط١/١٤٣٠.

٥- ابن تيمية والتصوف، مصطفى حلمي، توزيع مكتبة ابن تيمية، دار الدعوة، الإسكندرية

٦- إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد الغزالي، دار الريان للتراث، الطبعة الأولى ١٤٠٧/١٩٨٧.

٧- ترجمان الأشواق، محيي الدين ابن عربي، دار صادر، بيروت، ١٤١٨ هـ.

٨- التصوف نشأتها وتطورها، محمد العبدة/طارق عبد الحليم، ط٢/١٤١٢، الكوثر الرياض.

٩- التصوف بين الحق والخلق، لمحمد فهر شقفة، الدار السلفية، الطبعة الثالثة ١٤٠٣/١٩٨٣.

١٠- التصوف في الإسلام، للدكتور عمر فروخ، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠١/١٩٨١.

١١- التصوف المنشأ والمصادر، لإحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنة، لاهور، الطبعة الأولى ١٤٠٦.

١٢- التصوف والفلسفة، ولتر ستيس، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي١٩٩٩.

١٣- التعريفات، للشريف علي بن محمد الجرجاني، دار السرور، بيروت.

١٤- التعرف لمذهب أهل التصوف، لأبي بكر محمد الكلاباذي، قدم له وحققه: محمود أمين النواوي، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٢/١٩٩٢.

١٥- تلبيس إبليس، لجمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، عنيت بنشره إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٦- تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث، لعبد الرحمن بن علي بن عمر الشيباني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٩/١٩٨٨.

١٧- دائرة معارف القرن العشرين، لمحمد فريد وجدي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧١.

١٨- درء تعارض العقل والنقل، لأبي العباس ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى ١٣٩٩/١٩٧٩.

١٩- ديوان الحلاج وأخباره وطواسينه، جمعه وقدم له: د. سعدي ضناوي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨.

٢٠- ديوان ابن الفارض، ابن الفارضن مكتبة زهران، مصر.

٢١- الرسالة القشيرية، لأبي القاسم عبد الكريم القشيري، تحقيق: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

٢٢- سلسلة الأحاديث الضعيفة، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة ١٣٩٨ هـ.

٢٣- صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ضبط: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير(دمشق، بيروت)، اليمامة للطباعة والنشر (دمشق)، الطبعة الرابعة ١٤١٠/١٩٩٠.

٢٤- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، ترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية ١٤١٣ هـ.

٢٥- الصوفية الوجه الآخر، للدكتور محمد غازي، إعداد: عبد المنعم الجداوي، لقاء صحفي.

٢٦- الصوفية في الإسلام، نيكلسون، ترجمة وتعليق: نور الدين شريبة، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٢ هـ.

٢٧- طبقات الصوفية، لأبي عبد الرحمن السلمي، تحقيق: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤٠٦/١٩٨٦.

٢٨- ظهر الإسلام، لأحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الخامسة.

٢٩- عوارف المعارف، ملحق بالإحياء، لعبد القاهر بن عبد الله السهروردي، دار الريان للتراث، الطبعة الأولى ١٤٠٧/١٩٨٧.

٣٠- عودة الواصل دراسات حول الإنسان الصوفي، للدكتورة سعاد الحكيم، مؤسسة دندرة للدراسات، الطبعة الأولى ١٤١٤/١٩٩٤.

٣١- فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن حجر العسقلاني، ضبط: محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج: محمد الدين الخطيب، إشراف: عبد العزيز بن باز، دار المعرفة، بيروت.

٣٢- الفتوحات المكية، لمحي الدين بن عربي، دار صادر، بيروت.

٣٣- في التصوف الإسلامي وتاريخه، طائفة من الدراسات قام بها رينولد نيكلسون، نقلها إلى العربية وعلق عليها: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٨٨/١٩٦٩.

٣٤- قطر الولي على حديث الولي، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: د. إبراهيم هلال، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة.

٣٥- القول السديد في مقاصد التوحيد، للشيخ عبد الرحمن بن سعدي، طبعة الجامعة الإسلامية، ١٤٠٩هـ.

٣٦- قوت القلوب، لأبي طالب المكي، طبع بمطبعة الأنوار المحمدية، القاهرة.

٣٧- كتاب فيه ما فيه، أحاديث مولانا جلال الدين الرومي، ترجمه عن الفارسية عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٥هـ.

٣٨- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، لإسماعيل بن محمد العجلوني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٨/١٤٠٨.

٣٩- كشف المحجوب، للهجويري، دراسة وترجمة وتعليق: د.إسعاد عبد الهادي قنديل، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة التعريف بالإسلام، القاهرة ١٤١٥/١٩٩٤.

٤٠- اللمع، لأبي نصر السراج الطوسي، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

٤١- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية، راجعه: لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الحديث، القاهرة.

٤٢- مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، عبد الرحمن بن محمد الأنصاري ابن الدباغ، تحقيق: ريتر. دار صادر، بيروت.

٤٣- مجموع الفتاوى، لأحمد بن عبد الحليم بن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن قاسم، طبع بأمر خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز، إشراف الرئاسة العامة لشئون لحرمين الشريفين.

٤٤- مصرع التصوف، أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، لبرهان الدين البقاعي، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٧٢/١٩٥٣.

٤٥- المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، للدكتور جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٩٤/١٤١٤.

٤٦- المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة.

٤٧- المعجم الصوفي، للدكتورة سعاد الحكيم، مؤسسة دندرة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠١/١٩٨١.

٤٨- معجم اصطلاحات الصوفية، للدكتور أنور فؤاد أبي خزام، مراجعة: د. جورج متري عبدالمسيح، مكتبة لبنان، ناشرون، الطبعة الأولى ١٩٩٣.

٤٩- المقدمة، لعبد الرحمن ابن خلدون. دار الفكر.

٥٠- منازل السائرين، عبد الله الأنصاري الهروي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨ هـ.

٥١- مناهج الأدلة لابن رشد، دار الآفاق الجديدة بيروت، ط١/١٤٠٢ هـ ، ١٩٨٢م.

٥٢- الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: معن زيادة، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٦.

٥٣- نشأة الفكر الفلسفي، للدكتور علي سامي النشار، دار المعارف، الطبعة السابعة ١٩٧٧.

٥٤- هكذا تكلم ابن عربي، نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب٢٠٠٢.

فهـرس بحث وحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقريرات المتصوفة